



Michel
Onfray

Les consciences réfractaires

contre-histoire de la philosophie 9

Grasset

MICHEL ONFRAY

Contre-histoire de la philosophie

IX

LES CONSCIENCES
RÉFRACAIRES

BERNARD GRASSET
PARIS

LA CONTRE-HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE COMPREND :

- I. LES SAGESSES ANTIQUES
- II. LE CHRISTIANISME HÉDONISTE
- III. LES LIBERTINS BAROQUES
- IV. LES ULTRAS DES LUMIÈRES
- V. L'EUDÉMONISME SOCIAL
- VI. LES RADICALITÉS EXISTENTIELLES
- VII. LA CONSTRUCTION DU SURHOMME
- VIII. LES FREUDIENS HÉRÉTIQUES
- IX. LES CONSCIENCES RÉFRACAIRES

Table des matières

[Couverture](#)

[Page de titre](#)

[La contre-histoire de la philosophie](#)

[Table des matières](#)

[Contre-histoire de la philosophie, neuvième partie : - Les consciences réfractaires](#)

[Exergue](#)

[Introduction : Le nihilisme européen](#)

[\(1\) Guerre et nihilisme](#)

[\(2\) Le futurisme : une anticipation](#)

[\(3\) Bergson s'en va-t-en guerre](#)

[\(4\) Barbarie contre civilisation](#)

[\(5\) Renoncer philosophiquement à la philosophie](#)

[\(6\) Qu'est-ce qu'un philosophe français ?](#)

[\(7\) Spectrographie du XVIII^e siècle](#)

[\(8\) Une historiographie égotiste.](#)

[GEORGES POLITZER ET « L'HOMME CONCRET VIVANT SA VIE UNIQUE »](#)

[\(1\) Une autre philosophie française](#)

[\(2\) « Les Philosophes » et leur île](#)

[\(3\) Une tortue et une bougie contre Bergson](#)

[\(4\) Un professeur au sang chaud](#)

[\(5\) Philosophe et communiste](#)

[\(6\) Portrait d'un violent](#)

[\(7\) L'Université ouvrière](#)

[\(8\) Vie de communiste](#)

[\(9\) Intermède historique](#)

[\(10\) Vie et mort philosophiques](#)

[\(11\) Résister dès 1939](#)

[\(12\) Comment tuer un mort ?](#)

[\(13\) La pensée rude](#)

[\(14\) Mythologie ou philosophie ?](#)

[\(15\) Mener un combat contre l'idéalisme](#)

[\(16\) Un gauchisme cartésien](#)

[\(17\) Un philosophe nazi au bac](#)

[\(18\) L'obscurantisme phénoménologique](#)

[\(19\) La mythologie freudienne](#)

[\(20\) Contre ceux qui sont contre](#)

[\(21\) Crise de la psychanalyse](#)

[\(22\) La sophistique freudienne](#)

[\(23\) L'hypothèse freudo-marxiste](#)

[\(24\) Critique de la raison freudienne](#)

[\(25\) Le compagnonnage psychanalyse et nazisme](#)

[\(26\) Qu'est-ce que la psychologie concrète ?](#)

[\(28\) Qu'est-ce qu'un drame ?](#)

[\(29\) Un drame de la Résistance](#)

(30) Une gauche rimbaldeenne.

PAUL NIZAN ET « LE PARTI TERRESTRE DES HOMMES »

- (1) Nizan sartrisé
- (2) Nizan otage de Sartre
- (3) Nizan, l'anti-Sartre
- (4) Epicure, la mort et le communisme
- (5) Avoir un jour vingt ans
- (6) Chez Georges Valois
- (7) La nausée d'un philosophe
- (8) L'Ecole dite Normale et prétendue Supérieure
- (9) Le nihilisme issu de 14-18
- (10) Le dandy d'Aden
- (11) Un être-pour-la-mort
- (12) Epicure contre l'Homo Economicus
- (13) Un communiste aux ordres
- (14) Très critique littéraire
- (15) La démission de l'intelligence
- (16) Gide, l'anti-Nizan
- (17) Le bolchevisme sardanapalesque
- (18) Le grand déni
- (18) La mort est-elle soluble dans le communisme ?
- (19) Epicure contre les chiens
- (20) La construction du pouvoir des clercs
- (21) Contre la « vie mutilée »
- (22) « Le parti terrestre des hommes »
- (23) Pour un bolchevisme épicurien
- (24) Platon et Marx, Epicure et Nizan
- (25) Epicure, machine de guerre antisoviétique
- (26) Une politique de l'amitié
- (27) Paul et Georges
- (28) Descartes et le réalisme socialiste
- (29) Un Descartes soviétique
- (30) Conjurant la mort
- (31) Hitler et Staline.

ALBERT CAMUS ET « LA JOIE DE VIVRE »

- (1) La légende recouvrant Camus
- (2) La vilénie des Temps modernes
- (3) Sartre politique
- (4) La drôle de guerre d'un philosophe
- (5) « Une si douce Occupation »
- (6) Beauvoir, même combat
- (7) Camus, l'antipode
- (8) Un gramscisme méditerranéen
- (9) Dans la guerre
- (10) Les résistants de 1946
- (11) Qu'il faut assassiner Camus
- (12) Un égorgement de papier

- [\(13\) Philosophie du salaud](#)
- [\(14\) Généalogie d'un tempérament libertaire](#)
- [\(15\) Fidélité au père mort](#)
- [\(16\) Le silence de la mère](#)
- [\(17\) Le soleil du professeur...](#)
- [\(18\)... l'ombre de l'homme](#)
- [\(19\) Le boucher et le libraire](#)
- [\(20\) Un nietzschéisme de gauche](#)
- [\(21\) Philosophier comme Dionysos](#)
- [\(22\) Vivre selon Noces](#)
- [\(23\) Une pensée païenne](#)
- [\(24\) Ni dieux, ni maîtres](#)
- [\(25\) Une impasse ontologique](#)
- [\(26\) Vivre et penser la douleur](#)
- [\(27\) Eloge du philosophe artiste](#)
- [\(28\) Une gauche libertaire](#)
- [\(29\) Guerre au « nihilisme de salon »](#)
- [\(30\) Le déshonneur des poètes](#)
- [\(31\) Feu sur les surréalistes !](#)
- [\(32\) Hegel à Paris](#)
- [\(33\) Marx à Saint-Germain-des-Prés](#)
- [\(34\) La porcelaine germanopratine](#)
- [\(35\) Pour un socialisme libertaire](#)
- [\(36\) Dans l'esprit de Proudhon](#)
- [\(37\) Un lignage anarchiste](#)
- [\(38\) Compagnon de route de Bakounine](#)
- [\(39\) Une certaine Révolution française](#)
- [\(40\) Eloge de la Commune](#)
- [\(41\) Le syndicalisme révolutionnaire solaire](#)
- [\(42\) L'insulte « social-démocrate »](#)
- [\(43\) La guerre civile d'un Africain](#)
- [\(44\) Salir et nuire, une méthode sartrienne](#)
- [\(45\) Contre les indignations sélectives](#)
- [\(46\) Une Algérie libertaire](#)
- [\(47\) Sétif, une généalogie](#)
- [\(48\) Le métier de philosophe](#)
- [\(49\) Une anarchie positive](#)
- [\(50\) Un jour funeste](#)
- [\(51\) Epiloques.](#)

SIMONE DE BEAUVOIR ET « LES VOLUPTÉS CONDAMNÉES »

- [\(1\) Une œuvre autobiographique](#)
- [\(2\) Des correspondances allégées](#)
- [\(3\) Le projet de devenir célèbre](#)
- [\(4\) Construire sa légende](#)
- [\(5\) Vierge, puis sartrienne](#)
- [\(6\) Théorie des amours nécessaires](#)
- [\(7\) Pratique des amours contingentes](#)

- [\(8\) En vacances grâce à Mussolini](#)
- [\(9\) Une fausse évasion](#)
- [\(10\) Une résistance imaginaire](#)
- [\(11\) Les faits contre les mots](#)
- [\(12\) Lâches et salauds](#)
- [\(13\) Travailler à Radio-Vichy](#)
- [\(14\) Le livre d'une époque](#)
- [\(15\) Aux temps de la duchesse de Bovouar](#)
- [\(16\) Une date philosophique](#)
- [\(17\) L'existentialisme pour les nuls](#)
- [\(18\) La passionaria de l'existentialisme](#)
- [\(19\) Tuer le sous-homme](#)
- [\(20\) Critique de la déraison pure](#)
- [\(21\) Autobiographie du Deuxième Sexe](#)
- [\(22\) Sous le signe de Hegel et de Sartre](#)
- [\(23\) Le Deuxième Sexe n'est pas féministe](#)
- [\(24\) Généalogie de la domination masculine](#)
- [\(25\) Construction d'une aliénation](#)
- [\(26\) Vers la libération](#)
- [\(27\) Extrapoler son couple transcendantal](#)
- [\(28\) Une lesbienne inauthentique](#)
- [\(29\) « Une fraternité absolue »](#)
- [\(30\) L'hétérosexualité est violence](#)
- [\(31\) Une homosexualité dissimulée](#)
- [\(32\) Une lesbienne inauthentique](#)
- [\(33\) Un héritage inappréciable.](#)

[Conclusion : Vers Mai 68 – Du pacte germano-soviétique à la fustigation d'un anarchiste \(juif\) allemand](#)

- [\(1\) Réception du Deuxième Sexe](#)
- [\(2\) PCF et Vatican, même combat](#)
- [\(3\) Beauvoir méprise les femmes !](#)
- [\(4\) Vies et morts du PCF](#)
- [\(5\) Le PCF contre Mai 68.](#)

[Bibliographie](#)

[Chronologie](#)

[Index](#)

[Page de Copyright](#)

Les consciences réfractaires

« Je ne me soucie d'un philosophe qu'autant qu'il est capable de donner un exemple. »

NIETZSCHE,
Considérations intempestives, III, 3

INTRODUCTION

Le nihilisme européen

1

Guerre et nihilisme. La Première Guerre mondiale inaugure le nihilisme du xx^e siècle. Ce conflit entraînera une terrible saignée en France et en Allemagne, mais aussi dans les pays alliés de ces deux belligérants. Des millions de morts de part et d'autre, des millions de blessés, des millions de mutilés, des millions de psychismes détruits, des millions de veuves et d'orphelins, des meurtres de masse, une moyenne de six mille morts par jour de guerre, le génocide arménien, des économies détruites, des villes rasées, des familles ravagées. Presque vingt millions de morts entre 1914 et 1918. L'intelligence a payé au prix fort cette guerre civile européenne, et la philosophie n'y a pas pu grand-chose.

La philosophie n'a rien fait contre. On pourrait même ajouter qu'elle a parfois fait beaucoup pour... Précisons avant toute chose que parler de *la* philosophie pose problème : personne ne l'incarne à lui seul, elle se trouve aussi bien dans les classes des lycées que dans les amphithéâtres de l'Université, elle se manifeste dans les revues spécialisées ou les colloques, elle se dit dans les publications professionnelles, mais aussi dans les interventions effectuées par tel ou tel philosophe sur le terrain concret, elle se diffuse dans les maisons d'édition spécialisées, on la trouve aussi au Collège de France, à l'Académie des sciences morales et politiques. Autrement dit, partout diffusée, elle n'est nulle part repérable en un seul lieu.

Quels sont les philosophes notables pendant cette Première Guerre mondiale ? En France, Jules Lachelier, Emile Boutroux, Léon Brunschvicg, Emile Meyerson, Maurice Blondel, Jacques Maritain, Gabriel Marcel, Henri Bergson ; mais, à part ce dernier, lequel a laissé une trace majeure dans l'histoire de la philosophie ? Un siècle plus tard, toujours en dehors de Bergson, qui parmi eux est encore lu, commenté, cité ? Ce mélange d'idéalisme, de spiritualisme, de néokantisme, de christianisme a laissé peu de traces. Quel livre majeur se distingue dans la production de cette constellation de professeurs ? Pouvait-on attendre de ces penseurs institutionnels une réflexion sur la guerre, en amont, pendant ou après, qui soit susceptible de témoigner de la puissance de la philosophie et de son pouvoir contre la barbarie ?

2

Le futurisme : une anticipation. Une pensée méritait d'être écoutée, entendue, lue, analysée comme menace et symptôme ; la philosophie n'en fit pas cas : le futurisme. Car Marinetti annonce dès le 20 février 1909 les formes prises par le nihilisme au xx^e siècle : la lecture de son *Manifeste du futurisme*, publié en français dans *Le Figaro* ce jour-là, suffit à s'en persuader. La destruction devenait construction et la barbarie, civilisation... Revêtant les atours d'un nietzschéisme de pacotille qui pourrait emprunter à Zarathoustra, mais pour défendre une métaphysique de la ruine là où le philosophe allemand propose une ontologie positive, Marinetti célèbre l'orgueil, le danger, l'énergie, la témérité, le courage, l'audace, la révolte, l'agressivité, la gifflure, le coup de poing, la vitesse, la lutte, la violence, la guerre, le militarisme, le patriotisme, la destruction, les « belles idées qui tuent », le mépris des femmes, la technologie, les machines. Le Manifeste propose la destruction des musées, l'incendie des bibliothèques, il invite au combat contre la morale, le féminisme, la culture, les professeurs. Du passé, il veut faire table rase. L'art futuriste devient le fer de lance de la cruauté, de la destruction, de l'injustice, de la violence. Marinetti célèbre la jeunesse, invite à écraser la vieillesse, et demande même aux jeunes du moment de pulvériser dans dix ans les futuristes devenus quadragénaires. Dix années plus tard, l'Europe sort tout juste de quatre années d'un exercice futuriste grandeur nature : la Première Guerre mondiale.

L'avant-garde esthétique annonce toujours ce que l'Histoire exprime plus tard. La théorie rimbaldienne de l'artiste-voyant s'illustre à merveille dans l'épisode futuriste. Ce que l'artiste annonce dans ce Manifeste, la guerre de 14 le réalise : le triomphe de la haine, la destruction de la raison, les pleins pouvoirs offerts à la pulvérisation, la célébration des passions négatives, la guerre comme hygiène, la religion du bellicisme, le nationalisme intégral, la barbarie assimilée à la grande santé, la mort de l'homme, le culte de la technologie, le mépris de la culture. Un homme forge sa vision du monde sur le champ de bataille où triomphent les idées de Filippo Tommaso Marinetti : Adolf Hitler.

Faut-il s'étonner que Marinetti, théoricien, penseur, philosophe frotté à l'énergie spirituelle et à l'élan vital de Bergson, puis à la célébration de la violence de Sorel, poète, romancier, artiste, ait été compagnon de route de Mussolini ? Cet Italien qui avait fait ses études en France chez les jésuites du collège Saint-François-Xavier de Paris, fut un fils affectueux et soumis à son père, un bon époux, un père aimant, un ami affable, poli, courtois, et en même temps un théoricien de la brutalité généralisée. Car le poète fut volontaire pour le front lors de la Première Guerre mondiale. En 1919, il affirme dans *Le Futurisme avant, pendant, après la guerre* qu'il a mis son mouvement au service de la propagande patriotique et belliciste contre la Triple-Alliance, qu'il a fait le coup de poing contre les partisans de l'Autriche, qu'il a fondé pendant la guerre un parti politique futuriste, qu'il a combattu avec ses amis contre l'Empire austro-hongrois.

Après la guerre, il a contribué à la création des faisceaux fascistes. Il a participé à des combats de rue avec eux. Lors de l'attaque d'un journal, il fut de ceux qui tuèrent un policier, tirèrent sur les ouvriers typographes d'un journal de gauche dont ils avaient envahi le local. Après avoir brisé les machines, assassiné trois autres personnes, mis le feu à l'immeuble, ils prirent la fuite avant de propager la violence ailleurs. Compagnon de route du Mussolini d'avant le pouvoir, il se présente à des élections sur une liste conduite par le futur Duce. En 1929, il entre à l'Académie fasciste. Dans les années 30, il participe à un comité d'épuration fasciste qui condamne des livres écrits par des juifs. Plus tard, il célèbre les guerres du régime fasciste, l'impérialisme mussolinien, se porte volontaire pour l'Éthiopie en 1936, malgré ses soixante ans. Le théoricien du futurisme fut un praticien du fascisme. Quel philosophe a pensé le futurisme italien ? Personne...

Bergson s'en va-t-en guerre. Le futurisme se réclame de Bergson. La critique effectuée par le philosophe français de l'intelligence rationnelle, doublée d'un éloge de l'intuition, le transforme en philosophe précurseur. L'élan vital qui travaille toute chose et la conduit vers la perfection de son être supplante le positivisme matérialiste. La réflexion du penseur sur le temps, la durée, le mouvement, produit des effets concrets dans la sculpture et la peinture futuriste qui cristallisent dans un même moment esthétique une série de durées différentes coagulées dans une œuvre.

Détournement de philosophe ? Le futurisme pourrait n'entretenir qu'un rapport lointain avec la pensée de Bergson, mais les proximités entre Marinetti et Bergson vont au-delà. Du second, on lit volontiers *L'Évolution créatrice* ou *Durée et Simultanéité*, sinon *La Pensée et le Mouvant*, mais on a tort de négliger la littérature bergsonienne adjacente. Je songe aux interventions faites à l'Académie des sciences morales et politiques, et plus particulièrement aux séances dans lesquelles il est question de la Première Guerre mondiale.

On connaît le Bergson figure emblématique de la philosophie institutionnelle française : l'entrée à l'École normale supérieure à l'âge de dix-neuf ans, l'agrégation dans la foulée, l'enseignement au lycée Henri-IV, puis à l'ENS, le Collège de France en 1900, la présidence de l'Académie des sciences morales et politiques, la Légion d'honneur, la médaille d'officier de l'Instruction publique, l'Académie française en 1918, le Nobel de littérature en 1927, la grand-croix de la Légion d'honneur en 1930. Bergson fut la philosophie française dans son pays, en Europe et dans le monde.

On passe sous silence la personne, le personnage précieux et féminin surnommé « Miss », le père d'une fille sourde et muette, l'ascète transparent qui, dicit Emmanuel Berl, se nourrit surtout de riz et de champagne, le dandy formé à l'escrime, à la danse et à l'équitation, le professeur dont les séminaires au Collège de France sont un événement mondain au cours desquels des femmes s'évanouissent, l'homme qui refuse le titre d'« Aryen d'honneur » proposé par les nazis pendant l'Occupation, le juif presque converti au catholicisme dont les livres sont mis à l'Index en 1914, l'octogénaire qui meurt d'une pneumonie en s'asseyant dans son lit et conclut ainsi sa vie : « Messieurs, il est cinq heures, le cours est terminé »...

On ignore la plupart du temps le Bergson politique – et quand on ne l'ignore pas, on passe rapidement sur son chauvinisme, son bellicisme, son nationalisme, son patriotisme, son esprit cocardier, pour mettre l'accent sur le diplomate haut de gamme mandaté à deux reprises (janvier-mai 1917 et août 1918) par le président du Conseil pour une mission auprès du président Wilson. Bergson le rencontre à plusieurs reprises afin de porter la parole de la France, qui souhaite l'entrée en guerre des États-Unis à ses côtés afin de légitimer après le conflit la participation de l'Amérique à la création de la Société des Nations. Les États-Unis peuvent financer les combats, envoyant un contingent symbolique au front, ou bien s'engager massivement. Bergson souhaite la seconde hypothèse – les deux millions de soldats américains massés sur le front ouest permettront l'issue que nous savons à cette Première Guerre mondiale. La paix de Brest-Litovsk libère l'Allemagne du front russe : elle va pouvoir concentrer ses forces à l'ouest et, si les troupes américaines n'arrivent pas à temps, gagner la guerre. Bergson intervient une seconde fois dans ce contexte.

Quand il traverse l'Atlantique, bien qu'informé par le secrétaire général du ministère des Affaires étrangères français des risques de périr coulé par des tirs de sous-marins allemands, Bergson refuse de porter en permanence le gilet de sauvetage qu'on lui demande de ne jamais quitter, y compris la nuit. Dans *Mes missions*, le philosophe rapporte que courir ce risque d'être envoyé par le fond par une torpille allemande flatte son amour-propre : il se sent plus proche des soldats qui risquent leur vie au front et avoue n'être pas mécontent de lui-même dans cette situation.

Mais il existe un autre Bergson politique, ni le diplomate racé et stylé, ni le philosophe sans gilet de sauvetage jouissant d'une communauté de destin avec le Poilu sur le front, mais l'orateur de l'Académie des sciences morales et politiques qui incarne la partie « morale » de cette honorable assemblée, sans plus d'arguments que ceux du Français moyen partant la fleur au fusil pour en finir avec la barbarie prussienne dans les meilleurs délais.

Barbarie contre civilisation. Le 8 août 1914, Bergson prononce un premier discours dans lequel, lui, l'homme de la finesse de l'analyse philosophique, l'écrivain d'une prose opalescente, le penseur du déploiement subtil de l'argumentation, affirme tout de go : « La lutte engagée contre l'Allemagne est la lutte même de la civilisation contre la barbarie » (*Mélanges*, 1102). Bergson s'appuie sur l'autorité et la compétence de l'Académie en matière de psychologie, de morale et de sociologie, mais également sur la nature scientifique de son travail, pour signaler, « dans la brutalité et le cynisme de l'Allemagne, dans son mépris de toute justice et de toute vérité, une régression à l'état sauvage ». On cherche l'argumentation qui permet de conclure à la barbarie, au cynisme, à la sauvagerie de tout un peuple, on ne trouve rien. Bergson ne s'embarrasse pas de démonstration, il conclut : « Vive le droit ! Vive la France ! », affirmant ainsi que le couple *droit et France* suppose un autre assemblage : *force et Allemagne*. L'assistance se lève, acclame, applaudit longuement « à ces ardentes et cinglantes paroles », précise le compte rendu de séance...

L'auteur de *Matière et Mémoire* intervient le 4 novembre 1914 dans le *Bulletin des armées de la République*. Son intervention a pour titre : « La force qui s'use et celle qui ne s'use pas ». Bergson commence fort : « L'issue de la lutte n'est pas douteuse : l'Allemagne succombera » (1105). Puis il argumente : la force matérielle et la force morale de ce pays ne sont pas extensibles, elles s'épuiseront et seront impossibles à renouveler. Le crédit de l'Allemagne baisse, elle ne pourra plus emprunter. Les matières premières de la guerre, la nourriture du peuple, les hommes pour remplacer les morts au front, tout cela fond comme neige au soleil. La production allemande ne pourra s'écouler. En revanche, la France dispose d'un crédit, elle est riche en renforts d'hommes, son commerce continue, ses ports restent ouverts, elle achète vivres et munitions, ses alliés la soutiennent, et ce pour une raison bien simple, la France incarne le monde civilisé. Sous-entendu : l'Allemagne, c'est la barbarie.

Quant à la force morale, elle suppose un idéal, or l'Allemagne n'en a plus. Quand elle était grande, l'Allemagne l'était parce qu'elle empruntait à la France ses idéaux des Lumières et de 1789 : l'inviolabilité du droit, la dignité de la personne, le respect des autres peuples ; devenue petite avec sa militarisation prussienne, elle a supprimé le droit auquel elle a préféré la force du vainqueur. Depuis cette funeste période, elle « a le culte de la force brutale. Et comme elle se croit la plus forte, elle s'absorbe tout entière dans l'adoration d'elle-même » (1106). Or cet orgueil se nourrit de sa force matérielle, mais comme celle-ci s'épuisera, l'Allemagne s'effondrera – CQFD...

Pendant ce temps, en face, les soldats français évoluent dans un autre monde : ils se réclament de l'idéal de justice et de liberté, une exigence éthique insubmersible qui échappe aux effets du temps. Le penseur subtil du temps, le philosophe pertinent de la durée, l'analyste efficace du dynamisme, le destructeur habile du mouvement laisse place au Français belliqueux qui écrit de ses compatriotes : « Le temps est sans prise sur nous » (1106)... Quand les Allemands crouissent dans l'immanence matérialiste, qu'ils se vautrent dans la brutalité cynique des barbares, les Français puisent dans la transcendance idéaliste, ils évoluent dans les hautes sphères de l'idéal spiritualiste : « A la force qui ne se nourrit que de sa propre brutalité, nous opposons celle qui va chercher en dehors d'elle, au-dessus d'elle, un principe de vie et de renouvellement » (1106). L'élan vital est donc français – Bergson laisse aux Allemands l'être-pour-la-mort heideggérien...

Renoncer philosophiquement à la philosophie. Quelques semaines plus tard, le 12 décembre de la même année, Bergson intervient à nouveau à l'Académie des sciences morales et politiques à l'occasion du discours de la séance publique annuelle. Le philosophe prétend parler depuis l'Aventin philosophique au nom du droit, de la science, de la philosophie et de la morale afin de faire entendre la parole des vivants et des morts qui « protestent par [ma] voix, qui vouent à l'universelle exécution les crimes méthodiquement commis par l'Allemagne : incendie, pillage, destruction de monuments, massacre de femmes et d'enfants, violation de toutes les lois de la guerre » (1107). Le philosophe en appelle une nouvelle fois à l'opposition entre civilisation française et barbarie allemande.

Bergson récuse l'idée que la philosophie consisterait à « comprendre et ne pas s'indigner » (1108). Face au crime, s'il doit choisir, il préfère s'indigner et ne pas comprendre. Mais, ajoute-t-il, la question ne se pose pas, il n'y a donc pas à choisir, la colère suffit. Lui qui, en France et au-delà même des frontières, incarne la philosophie dans sa superbe et sa puissance, lui dont le nom signifie la philosophie, le voilà qui revendique la colère, autrement dit, ce contre quoi lutte la discipline depuis la plus haute antiquité philosophique. La politique de Bergson est renoncement à la philosophie, refus de comprendre et justification d'une passion triste.

Faut-il en conclure qu'il existe des bornes à la philosophie ? Qu'au-delà d'une certaine limite, la philosophie ne *sait* plus, ne *peut* plus, ne *doit* plus effectuer son travail ? Bergson justifie philosophiquement son renoncement à la philosophie et légitime sa colère. Pour ce faire, il se propose de dégager la signification de cette guerre à l'aide de l'histoire et de... la philosophie ! Quand le philosophe renonce à la philosophie, c'est toujours philosophiquement. Si Bergson avoue une colère française, elle est philosophique tout de même. La guerre met Bergson en face de l'impuissance de sa pensée, de ses limites : cette façon de penser, idéaliste, spiritualiste, transcendantale, professorale, dogmatique, universitaire, institutionnelle, académique, achoppe sur la réalité la plus triviale. La guerre est le retour du refoulé de la philosophie classique. Cette faille devient bientôt une brèche dans laquelle s'engouffrent le Georges Politzer qui publie *La Fin d'une parade philosophique* : le bergsonisme (1929) et le Paul Nizan qui signe son redoutable *Les Chiens de garde* (1932).

Bergson mobilise donc la philosophie pour expliquer que la philosophie doit légitimement laisser place à la colère. Jadis, l'Allemagne fut le pays de la poésie, de l'art et de la métaphysique, du rêve et de la pensée – on remarque que la *philosophie* ne fait pas partie du patrimoine germanique selon Bergson... La vie aurait pu donner à ce pays le sens qu'elle lui donne habituellement, si la Prusse n'avait empêché l'Allemagne de bénéficier du « travail ordinaire de la vie » (1108) qui n'a pu se faire – Bergson omet de dire pourquoi... Si la vie avait pu produire son œuvre, elle aurait mis bon ordre à la foison germanique : naturellement, en vertu de l'élan vital qui conduit indéfectiblement vers le progrès moral, la réalisation de la perfection éthique, spirituelle, le pays aurait connu un sage équilibre entre l'ordre et la liberté. Mais le travail organique se faisant dans le corps de l'Allemagne fut empêché par la Prusse, pensée comme un virus contaminant l'élan vital.

La Prusse est artificielle. Elle constitue un artefact politique qui réunit la mécanique militaire et l'instinct de rapine, le dressage séculaire à l'obéissance machinale et le tropisme de la conquête, le tout culminant dans un mécanisme aveugle. L'Allemagne aurait pu laisser vivre l'élan vital en elle, elle aurait alors connu une unification organique, vitaliste, faite de libres associations de volontés ; elle a opté pour une greffe prussienne qui a produit la raideur, la brutalité, la discipline, l'ordre mécanique, le militarisme – Bismarck fut l'homme de ce devenir faustien de l'Allemagne.

L'Allemagne a choisi la science, la technique, l'industrie, le commerce, l'armée, l'ensemble culminant dans la préparation de la guerre, un inévitable aboutissement chez ce peuple possédé par l'instinct de conquête. Elle veut naturellement l'empire sur le monde, la domination de la planète. Les succès de la force brutale, de la ruse, de l'espionnage, de la conquête finirent par passer pour volonté de Dieu. Bergson écrit : « Le peuple qui recevait cet élan était le peuple élu, race de maîtres, à côté des autres qui sont races d'esclaves » (1112). Le droit devient alors ce que la force obtient.

Cette doctrine fut enseignée par l'Université. Une Allemagne éprise de beauté aurait revendiqué Kant, une Allemagne sentimentale aurait sollicité Jacobi ou Schopenhauer, mais, belliciste, impérialiste, guerrière, conquérante, militaire, brutale, cynique, barbare, elle a mis en avant Hegel. Bergson n'en dit pas plus, il ne cite aucune œuvre pour étayer son propos, il ne renvoie pas aux *Principes de la philosophie du droit*, un livre qui, pourtant, lui aurait facilité la tâche, il lui suffit de faire du patronyme de l'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit* le nom du philosophe qui justifie « l'Allemagne devenue définitivement une nation de proie » (1113). La philosophie hégélienne, dixit Bergson, fait de l'Allemagne le peuple élu, la race dominatrice à laquelle revient le droit d'asservir les autres peuples, les autres races, au moyen d'une guerre totale.

Quand les Français spiritualisent la matière, les Allemands mécanisent l'esprit. Leur barbarie s'appuie sur la science, l'industrie, l'outil, la machine ; elle soumet l'homme à la mécanique ; elle remplace la vérité par l'efficacité utilitariste – le vrai et le juste coïncident avec ce qui permet la réalisation du plan de domination de la race allemande. L'administration, la mécanisation, l'industrialisation se confondent dans la production d'une machine destinée à soumettre les autres peuples : voilà le sens de la guerre selon Bergson.

Or, la guerre n'a pas donné ce que les Allemands espéraient : ils aspiraient à l'asservissement, à la domination, à la sujétion des autres peuples. Les barbares soumis à la matière n'eurent pas raison des civilisés, qui répondirent à la brutalité par l'héroïsme, le courage, l'honneur, la fraternité, la justice, la vraie force, celle de la morale et de la vertu, de la vie. L'instinct de mort allemand n'a pas vaincu l'élan vital français. Certes, la vie a eu besoin de la mort, la jeunesse a été sacrifiée en vertu d'une loi posée par Bergson selon laquelle « la vie n'avance jamais sans broyer du vivant » (1116) – autrement dit, paradoxe évident : quand le contraire de la vie se manifeste, c'est encore et toujours de la vie... Si la mort vainc, c'est que la vie réalise son plan ! En vertu du même paralogisme, le progrès de la morale se fait par le sang et les larmes versés : « Mais cette fois-ci le sacrifice devait être fécond autant qu'il avait été beau. Pour peu qu'elles se mesurassent avec la vie dans le combat suprême, le destin avait réuni sur un même point toutes les puissances de mort : et voici que la mort était vaincue ; l'humanité avait été sauvée, par la souffrance matérielle, de la déchéance morale qui eût été sa fin ; les peuples, joyeux dans leur désolation, entonnaient du fond du deuil et de la ruine le chant de la délivrance » (1116). Bergson, Déroulède philosophant... Dès lors, faut-il s'étonner que, sous le titre *La Signification de la guerre*, ce texte soit publié en 1915 chez Bloud & Gay dans une « Collection Maurice Barrès » ?

Qu'est-ce qu'un philosophe français ? Les textes de guerre de Bergson gagnent à être lus en regard d'une célèbre intervention intitulée *La Philosophie française*, un article de 1915 revu et augmenté en 1933. Que nous dit-il ? Que nulle part ailleurs qu'en France la philosophie n'a été vivante, inventive, initiatrice d'autres pensées hors de ses frontières. Certes, en d'autres endroits, il y eut peut-être plus de pensée systématique, pléthore de méthodes, mais on oublie que, bien souvent, ces pensées hors de France se nourrissaient de pensée française ! Nationalisme encore...

« Toute la philosophie moderne dérive de Descartes » (1158), assène Bergson – c'est faire peu de cas de Montaigne auquel l'auteur du *Discours de la méthode* doit tant ! Avant lui, le Moyen Âge ; après lui, la modernité. Le cartésianisme se caractérise par les idées claires et distinctes, le refus de l'obéissance à l'autorité au profit d'un usage correct de sa raison. Via la géométrie, il propose une théorie de la nature réductible à un mécanisme dont les mathématiques peuvent rendre compte. La physique moderne procède de cette méthode. Sa théorie de l'esprit suppose une déconstruction de la complexité en éléments simples. Le sensualisme anglais en découle. La pensée existe d'abord, la matière arrive ensuite, voilà l'enseignement du cogito. L'idéalisme moderne procède de cette thèse, puis l'idéalisme allemand. La pensée s'identifie à la volonté, le cartésianisme est une philosophie de la liberté.

Descartes, affirme Bergson, rend possibles toutes les philosophies ; et aucune philosophie n'a rendu Descartes possible, car il ne procède que de lui-même : on chercherait en vain des prédécesseurs à sa pensée dans l'Antiquité – c'est oublier ce que doivent son dualisme des substances étendues et pensantes à Pythagore et Platon, son doute méthodique à Pyrrhon, sa morale provisoire à la prudence d'Aristote, son cogito à Augustin, son matérialisme à Démocrite, Epicure et Lucrèce, etc. Mais, pour les besoins de la démonstration bergsonienne, il faut bien que, comme Dieu, Descartes soit cause de lui-même avant d'être cause de tous les autres !

Si Descartes inaugure le courant français du rationalisme, Pascal illustre un autre lignage, celui du sentiment et de l'intuition qui corrige l'esprit de géométrie par l'esprit de finesse. Si le premier personnifie la raison pure, le second incarne la connaissance immédiate, l'intuition, la vie intérieure, l'inquiétude spirituelle – ce qui ressemble à un autoportrait de Bergson... Pour autant, Pascal n'est pas un mystique, car ses découvertes philosophiques, si elles empruntent la voie de l'intuition, restent vérifiables et démontrables par tout un chacun. Pascal partage donc avec Descartes le privilège de l'origine bicéphale française de toute la philosophie moderne.

La philosophie française refuse l'esprit de système qui, lui, procède des Grecs en général et du platonisme, de l'aristotélisme et du néoplatonisme en particulier. Ainsi, Spinoza et Leibniz constituent un système : le premier en mariant Descartes et l'aristotélisme des docteurs juifs, le second en associant le même Descartes à l'aristotélisme des néoplatoniciens. Même remarque pour Malebranche qui rapproche Descartes et le platonisme des Pères de l'Eglise. Quoi qu'on fasse, l'auteur du *Discours de la méthode* est leur père à tous.

7

Spectrographie du XVIII^e siècle. Bergson aborde la philosophie française du XVIII^e siècle en soulignant qu'elle a moins d'audace métaphysique et de sens spirituel, mais qu'elle fait une place plus importante aux sciences positives. Lamarck est présenté comme celui qui, avant Darwin, à la fin du XVIII^e, formule les lois de l'évolutionnisme biologique. L'auteur anglais de *L'Origine des espèces* se trouve rétrogradé en deuxième position, la première revenant à la France... Au XVIII^e siècle, Descartes avait apporté un plan d'explication de la nature inorganique ; au XVIII^e, Lamarck découvre le principe d'explication du monde organisé.

D'autres philosophes français ont résolu le problème de la relation entre l'esprit et la matière : les matérialistes. Ils permettent toutes les recherches psychophysiologiques du siècle suivant. La psychologie française s'élabore en regard de Locke, mais, faut-il le rappeler ?, Locke sans Descartes n'aurait pas été Locke. Dès lors... la psychologie du XIX^e découle en droite ligne de ce lignage dont la source demeure Descartes.

Du côté de la philosophie politique, on trouve des philosophes qui aspirent à la connaissance et à la transformation de la société. Ils réfléchissent sur la loi, le gouvernement, le progrès. Ces Encyclopédistes jouent un rôle majeur dans ce désir de rationaliser l'humanité pour la penser comme une mécanique sociale susceptible un jour d'être modifiée, changée. La Révolution française en témoigne.

Bergson consacre un développement à Rousseau, qui s'oppose à l'esprit des Encyclopédistes et fut pour l'esprit pratique l'équivalent de ce que fut Descartes pour l'esprit spéculatif : un révolutionnaire après lequel il ne fut plus possible de penser de la même façon. Le philosophe (suisse, rappelons-le...) a construit sa philosophie sur la nature présentée comme un modèle à imiter. Il a invité au sentiment, à l'intuition, à la conscience profonde. Et Bergson de signaler que cette façon de faire a généré, en Allemagne, le kantisme et le romantisme. Rien de moins...

8

Une historiographie égotiste. Le XIX^e siècle (précisons que Bergson est né en 1859) a permis la création d'une physique mathématique, l'approfondissement des sciences de la vie organique et de la société, la fondation d'une science historique puis, plus tard, la restauration de la métaphysique, le progrès en physique nucléaire, la fusion de la science et de la philosophie, la naissance de la méthode expérimentale en médecine, le calcul des probabilités, le positivisme. Suivent alors des listes de noms dont beaucoup aujourd'hui sont tombés dans l'oubli, même chez les philosophes. Bergson ne fait pas la part des choses ; il cite, nomme, accumule les noms propres. On voit que le temps n'est pas encore venu d'une histoire de la philosophie dans laquelle il s'inscrirait.

Singulièrement, cet article cosigné avec Edouard Le Roy consacre un paragraphe à Bergson, un autre à Le Roy, chacun ayant écrit le texte concernant son cosignataire. Ainsi, à la façon de Hegel qui écrit son histoire de la philosophie pour la faire déboucher sur son immodeste personne, le tandem Bergson et Le Roy part de Descartes pour aboutir aux signataires, qui concluent ce vaste panorama de trois siècles de pensée française – le second étant un élève du premier !

Après ce balayage chronologique, Bergson envisage la question de façon thématique : existe-t-il des traits communs à tous ces philosophes français ? Bergson répond : *la simplicité de la forme*. « La philosophie française s'est toujours réglée sur le principe suivant : il n'y a pas d'idée philosophique, si profonde ou si subtile soit-elle, qui ne puisse et ne doive s'exprimer dans la langue de tout le monde. Les philosophes français n'écrivent pas pour un cercle restreint d'initiés ; ils s'adressent à l'humanité en général » (1183-1184). Si la compréhension fine et profonde peut exiger un savoir scientifique ou philosophique spécifique, il n'en demeure pas moins que le grand public cultivé peut profiter de la lecture d'un philosophe français. Le philosophe français ne crée pas de néologismes, il n'invente pas de mots nouveaux, car il agence de façon singulière des mots déjà existants – on songe à l'élan vital, à l'évolution créatrice, à l'énergie spirituelle, à la société ouverte, avec lesquels il donne l'exemple. Voilà pour la forme.

Pour le fond : la *philosophie française s'appuie sur la science positive*. Le pur jeu d'idées, la rhétorique et la sophistique ne constituent pas des traits distinctifs du mode de pensée français – ou du mode français de pensée. De même, *elle manifeste un goût particulier pour l'introspection*, l'observation intérieure, la psychologie. S'il existe chez les Allemands des penseurs qui excellent aussi comme psychologues, ils le doivent à l'influence française – ainsi Schopenhauer. Les penseurs français se révèlent de fins analystes de l'âme humaine : ils préparent la psychologie moderne. Enfin, troisième signe distinctif, « *une certaine défiance de l'énorme ou du rigide* » (1186), autrement dit : un refus des grandes aventures dialectiques, des fresques homériques, des constructions systématiques, au profit de la mesure et de la justesse, de la raison et de l'universel, de l'idée souple, libre et plastique.

Claire, simple, abordable, compréhensible, positiviste, psychologique, introspective, libre, universelle, raisonnable, la philosophie française a le souci du réel, du concret extérieur et intérieur. Elle n'est pas un jeu, un tournoi entre dialecticiens, une occasion de rivalités dans la dextérité conceptuelle. La philosophie française ne se fige pas dans une architecture systématique, elle vit, s'adapte, bouge, change, se précise, s'affine. Elle n'est pas confisquée par une caste philosophante et reste publique, populaire ; elle n'a pas coupé les ponts avec la vie, le réel concret, la science, au profit des concepts auxquels elle préfère le sens commun ; elle répond au mieux au besoin universel de philosopher : « En ce sens, l'esprit français ne fait qu'un avec l'esprit philosophique » (1189).

Qui dira qu'en 1915, dans la configuration européenne de la Première Guerre mondiale, cette esquisse historiographique (qui fait de la philosophie française l'inspiratrice de toutes les autres et débouche sur Bergson et le bergsonisme...) ne relève pas du

discours patriotique, voire belliciste ? Et Leibniz, Kant, Wolff, Fichte, Hegel, Schelling, Schlegel, Schleiermacher, Schopenhauer, sinon Feuerbach, Stirner, Marx, Nietzsche, Freud, Husserl dans cette *histoire* ? Quantités négligeables, puisque produits de second ordre dérivés de Descartes... Bergson n'a pas lutté contre le nihilisme... D'autres le feront pour lui.

I

GEORGES POLITZER

et « l'homme concret vivant sa vie unique »

Une autre philosophie française. Philosophe officiel, penseur institutionnel, intellectuel influent, homme couvert d'honneurs, professeur croulant sous les doctorats honoris causa, membre de l'Académie des sciences morales et politiques, mais aussi dandy coiffé du bicorne cher au Quai Conti, distingué par le prix Nobel de littérature, ou bien encore conférencier du Collège de France qu'on écoute par les fenêtres parce que l'amphithéâtre regorge de monde, Henri Bergson fut plus que lui en incarnant un moment de l'histoire de la philosophie. Il devait le payer d'une première attaque philosophique de la part d'un brillant jeune homme du nom de Georges Politzer, lequel publie sous le pseudonyme de François Arouet, le nom véritable de Voltaire, un petit texte pour en finir avec le bergsonisme : *La Fin d'une parade philosophique : le bergsonisme*, et annonce une autre philosophie française.

Qui était Georges Politzer ? Un philosophe brillant qui, comme Nizan mort au front, ou bien Camus disparu dans un accident de voiture, sinon Merleau-Ponty terrassé par un infarctus, s'il avait vécu plus longtemps, aurait donné du fil à retordre à un Jean-Paul Sartre ne reculant devant rien pour devenir l'intellectuel du xx^e siècle. Politzer publie des textes radicaux, critique la psychanalyse, propose une psychologie concrète, relit l'histoire de la philosophie occidentale, publie un pamphlet contre Bergson et le bergsonisme, agit contre l'icône de la philosophie française en garnement chahuteur, fait du communisme l'avenir d'un homme réconcilié avec lui-même, agit dans la résistance, résiste intellectuellement contre le national-socialisme pendant que son parti souscrit au pacte germano-soviétique, et meurt fusillé par les nazis en mai 1942 à l'âge de trente-neuf ans.

Georges Politzer naît le 3 mai 1903 dans une petite ville de Hongrie devenue roumaine en 1920. Son père, violent et brutal médecin dans les usines, est un agent zélé du patronat. Boursier, il est élève brillant ; à seize ans, il préside le Conseil du lycée. En janvier 1919, il adhère au parti communiste hongrois, milite avec les cadres et s'emploie à une propagande soutenue dans les lycées. En 1919, il se fait renvoyer du lycée après avoir écrit un texte révolutionnaire. C'est l'année de la Révolution ; il y prend part comme commissaire politique de son unité. L'armée écrase la Commune fin juillet. Il combat dans les rues et connaît le baptême du feu et du sang. La répression est terrible. Des pogroms s'ensuivent. Après la Révolution, il entre en première pour l'année scolaire 1919-1920. Il apprend le français et milite après les cours. Avant l'âge de vingt ans, il parle hongrois, anglais, français, allemand. En mai 1921, il passe son bac.

Politzer quitte alors son pays pour rejoindre la France et passe par Vienne. A cette occasion il rencontre peut-être Freud, soit personnellement, soit lors d'une conférence. La psychanalyse retient son attention. Il a dix-huit ans. Il arrive à Paris la même année, s'installe au Quartier latin, lit Descartes, Voltaire, Diderot. La Jewish Colonial Association lui prête de l'argent. Les titres hongrois n'étant pas reconnus, il repasse tous ses examens. Il suit les cours de Bergson et de Brunschvicg, puis de Lalande, les sommités du moment ; il assiste également à des cours de psychopathologie avec séances de présentation de malades qui, de bon gré, jouent le rôle qu'on exige d'eux. Il approfondit Freud, élabore les rudiments de sa psychologie concrète et décroche ses diplômes, dont un DES de philosophie avec un mémoire intitulé « Le rôle de l'imagination dans le schématisme kantien » (mention bien).

En 1923, après sa journée de cours à la Sorbonne, il traduit des journaux hongrois pour une agence d'information. A l'université, Georges Politzer prend la tête de l'association de secours aux étudiants juifs de Hongrie. Il épouse Camille, un peu pour les facilités matérielles offertes par ce mariage... Le beau-père possède de quoi loger fille et gendre dans Paris. Le 31 décembre 1924, il est naturalisé français. Le 16 mai 1925, il devient père d'un garçon. En 1926, cinq ans après son arrivée à Paris, il obtient son agrégation de philosophie.

« Les Philosophes » et leur île. A la Sorbonne, Georges Politzer constitue un groupe de cinq amis qui se nomment « Les Philosophes ». Paul Nizan fréquente le rassemblement, mais ne s'y intègre pas - le futur auteur des *Chiens de garde* sera le premier à adhérer au Parti communiste. Ils créent une revue, *Philosophies*, et font l'éloge de Rilke et de Joyce. Politzer y publie *Un pas vers la vraie figure de Kant*, qui rassemble des notes de lecture d'ouvrages récemment parus sur le philosophe allemand. Il propose d'en finir avec les malentendus d'une réfutation de Kant faite par des auteurs qui ne le comprennent pas, puis d'une admiration prodiguée par d'autres, mais qui n'en saisissent pas non plus les subtilités ; il souhaite lire, commenter et comprendre. Le texte fourmille d'expressions empruntées à Bergson, il semble un hommage à Léon Brunschvicg, son professeur.

A cette époque, « les Philosophes » veulent *vivre la philosophie* et non *vivre de la philosophie*. Ils souhaitent créer une communauté philosophique pour mettre leurs idées en pratique. Georges Friedmann, fils de banquier, propose de consacrer la somme d'un héritage à ce projet. Après moult discussions, ils décident d'acheter un lieu avec des terres, une propriété, un château ou une bâtisse à restaurer, afin de vivre en autarcie du travail des champs. Pendant plusieurs mois de l'année 1927, Henri Lefebvre prospecte. Parfois, Georges Politzer l'accompagne.

Un jour, ils jettent leur dévolu sur une île dans le golfe du Morbihan. Lefebvre et Politzer quittent Paris en train pour la Bretagne. Un notaire les accueille à leur arrivée. Dans le port de Séné, en attendant l'embarcation qui doit les conduire sur l'île, les deux compères se battent... La visite s'effectue tout de même, mais pas l'achat. Fin 1928, l'héritage se trouve finalement investi dans la création d'une librairie marxiste et d'une maison d'édition, *Les Revues*. « Les Philosophes » créent *La Revue marxiste*, cette activité les réunit trois fois par semaine. A cette époque, le marxisme commence à se répandre parmi les intellectuels, les débats sont houleux. Les mêmes lancent également la *Revue de psychologie concrète*, Georges Politzer y écrit tous les articles. Il annonce un programme encyclopédique : étudier l'ensemble de la conduite humaine en situation, de la famille à l'école pour l'enfant, de la famille au travail pour l'adulte.

Les cinq amis rencontrent un jour un homme qui se réclame de l'Internationale communiste. Il feint d'apprécier leur propagandisme révolutionnaire, mais les invite à faire fructifier l'héritage afin d'augmenter le capital, qui permettrait de militer plus efficacement pour la cause révolutionnaire. Il propose de jouer au casino. « Les Philosophes » lui confient une somme à

l'essai ; il multiplie les gains – ou, du moins, le prétend. L'aigrefin ayant gagné leur confiance, ils lui remettent tout leur magot. Il l'emporte alors sans laisser d'adresse. Fin de l'héritage. Sabordage de *La Revue marxiste* !

3

Une tortue et une bougie contre Bergson. Georges Politzer a très tôt fait de Bergson sa tête de Turc. A la Bibliothèque Victor-Cousin, il mange bruyamment un sandwich en présence du philosophe, opposant ainsi à sa définition spirituelle de l'homme le spectacle de l'homme concret, en l'occurrence, le mangeur ostentatoire : à la façon de Diogène, qui prouve le mouvement en marchant ou qui attaque l'idéalisme de Platon définissant l'homme comme un « bipède sans plumes » en lui lançant un poulet plumé entre les jambes, Politzer scénographie des happenings dans l'esprit surréaliste pour tenter de déstabiliser Bergson et de mettre à mal sa philosophie éthérée.

Un jour, Politzer colle une bougie sur la carapace d'une tortue qu'il envoie en direction de Bergson somnolant sur sa chaise. Elle passe entre les jambes du penseur assoupi. Politzer ironise alors et nomme sa manifestation silencieuse : « L'évolution créatrice éclairant le vieux monde »... Une autre fois, il lit à haute voix des fragments de son futur pamphlet contre Bergson, *La Fin d'une parade philosophique : le bergsonisme* – le vieux sage demeure d'une impassibilité d'airain... A l'époque, et il le restera, Politzer se montre agressif, ironique, cynique, coléreux, démonstratif, fougueux et traversé par des éclairs de génie. Il peut en venir aux mains lors d'une conversation avec un ami.

En mai 1926, Politzer publie *Introduction*, un texte écrit l'année précédente. Il y présente une historiographie alternative à la formule dominante : il critique l'idéalisme qui triomphe depuis plus de deux millénaires dans l'histoire des idées ; il célèbre « l'homme concret vivant sa vie unique sur le plan humain » (*Ecrits* 1, 41) ; il s'oppose ainsi à la définition bergsonienne d'un homme d'énergie spirituelle déconnecté du monde concret ; il critique Marx qu'il trouve imbu de scientisme, même si on le lit peu alors ; il vante les mérites de la révolution communiste qui, seule, pourrait en finir avec ce vieux monde théoriquement dénoncé. La même année, puisant dans l'idéalisme allemand pour fonder sa théorie de l'homme concret, il traduit les *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine* de Schelling. On trouve chez ce philosophe allemand le concept de « drame », appelé à jouer un rôle important dans l'économie de la pensée de Politzer. Cette année-là, il décroche l'agrégation de philosophie après une seule année de préparation. Jankélévitch est reçu premier, Politzer cinquième, son ami Friedmann sixième.

4

Un professeur au sang chaud. Jeune agrégé, Politzer devient professeur à Cherbourg. Il a vingt-cinq ans et a déménagé dans le port normand où il vit avec sa femme et son fils. En février, une petite fille arrive dans le foyer. A Cherbourg, il écrit sa *Critique des fondements de la psychologie*, un ouvrage pensé comme la première partie d'un ensemble qui se serait appelé *Les Matériaux*. Ce texte qui paraît en février 1928 est le premier consacré par un philosophe à la psychanalyse en France. Politzer reproche à la psychologie classique de moins se soucier d'individus concrets, que de notions, de concepts, d'abstractions, d'idées. Il défend la psychanalyse qui, si l'on en croit les allégations de Freud, s'appuie sur l'observation clinique et part de cas concrets.

Politzer tempère toutefois son emballement pour la psychanalyse freudienne en critiquant la notion d'inconscient, qui lui semble une concession faite à la psychologie classique. Si la révolution freudienne n'a pas eu lieu, c'est parce qu'au lieu d'approfondir la connaissance du singulier, Freud se perd dans la construction gratuite d'un appareil psychique purement conceptuel. Cette topologie s'éloigne du sujet concret au profit d'un appareillage idéaliste qui ramène Freud, le freudisme et la psychanalyse à la psychologie classique, à laquelle le philosophe matérialiste oppose une psychologie concrète. Le professeur cherbourgeois oppose le « drame » à l'« inconscient » freudien : le drame nomme la totalité de l'existence concrète de l'être, des moindres manifestations de son caractère aux plus grandes logiques interactives d'une psyché matérielle avec la matière du monde. Le drame dit la condition du sujet pris dans une situation dont il peut faire surgir le sens par le récit qu'il en donne. Le langage est donc la voie d'accès au mystère du drame.

Le penseur de la psychologie concrète est également un professeur de philosophie atrabilaire. Il a pour collègue un dénommé Basire, originaire de Vire (Orne), un professeur de lettres de droite. Politzer, rouquin au sang chaud, volubile personnage débordé par son énergie, tempétueux doctrinaire, converse avec lui sur le port de Cherbourg ; le ton monte ; l'homme de gauche ne supporte pas les arguments de l'homme de droite, qu'il envoie dans l'eau du port... La bourgeoisie souhaite se débarrasser d'un pareil professeur. Elle ne souhaite pas lui confier sa progéniture.

Politzer se trouve donc muté à Vendôme (1929-1930). Puis il change de poste pour Evreux (1930-1931) où il retrouve le même Basire – qui devient son meilleur ami... Politzer loge à Evreux où il loue une petite maison, mais fait la route Paris-Evreux en train trois fois par semaine. Il arrive au lycée, où l'on se montre à cheval sur les principes et l'étiquette, notamment vestimentaire, à bicyclette, en bleu de travail et avec une casquette. Quand il prend le train, à 5 h 30 le matin, un rituel s'installe : on vient dans le compartiment de son wagon où les conversations philosophiques et politiques chauffent l'atmosphère. Politzer y tient salon philosophique...

5

Philosophe et communiste. Politzer entre au Parti communiste français. Il doit remplir un questionnaire en soixante-quatorze points. Zélé, il répond de façon extrêmement détaillée en seize pages et ne cache rien de ce qu'il a été, est, pense, a fait : une dette envers le bureau d'enregistrement de son divorce ; une arrestation le 1^{er} août 1931 à l'Exposition coloniale, sans qu'on en connaisse les motifs ; la même année, vingt-quatre heures de prison pour un excès de vitesse. Il avoue même avoir dénoncé un camarade au Parti pour de sombres raisons où se mêlent la discipline interne et les affaires de femmes... D'autres se sont montrés moins diserts que lui, mais il rédige consciencieusement cette autobiographie destinée aux archives du Parti. Il a trente ans.

Concernant la violence de son père, et rapportant des souvenirs d'enfance traumatisants, Politzer écrit aux cadres du Parti : « Ces souvenirs sont restés pour moi très vifs. Je pense qu'ils ont eu sur mon développement une influence décisive. Ma chambre était contiguë au cabinet de consultation de mon père et mes premières révoltes à contenu social sont nées du spectacle que me donnait mon père par sa conduite vis-à-vis des paysans, puis vis-à-vis des ouvriers. » Aux mêmes, parlant de sa mère, il écrit : « Constitution mentale pas tout à fait normale »...

Georges Politzer entretient avec le Parti une étrange relation sadomasochiste. Il avait formulé une première demande d'adhésion en août 1929, rejetée. Politzer avait quémandé encore, attendu pendant un an et demi. Les instances du Parti donnent finalement leur accord le 30 octobre 1930. Dans le groupe « Les Philosophes », des tensions violentes étaient apparues : Nizan et Politzer s'opposent à Guterman et Morhange, et ne reculent devant aucune brutalité pour évincer les anciens amis. Son fils Michel Politzer parle aujourd'hui d'accusation, de calomnies, de dénonciations sans preuves ourdies par son père. Il conclut, honnête et lucide : « Dans cette lamentable aventure, dont bien des éléments resteront, semble-t-il, inconnus des historiens, il apparaît que Georges a joué le triste rôle d'accusateur public. »

Dans son formulaire d'adhésion, Politzer a pratiqué une autocritique sévère : il confesse s'être intellectuellement trompé, il revient sur son travail de psychologie concrète pour en faire un bavardage pseudoscientifique, il regrette d'avoir tenté un temps d'élaborer une pensée révolutionnaire fautive car elle aurait pu séduire les bourgeois et, péché mortel, détourner les masses de la nécessité de la véritable révolution qui, elle, passe par le Parti. Tout montre qu'il renonce à l'intelligence, à l'esprit critique, à son génie personnel alors très prometteur, pour se mettre au service d'un Parti qui jouit d'humilier ses intellectuels auxquels il reproche systématiquement leurs origines bourgeoises. Politzer se fait violence ; en même temps, il agit en violent.

6

Portrait d'un violent. Politzer est, on l'a vu, violent, brutal, agressif : il se bat avec son copain Henri Lefebvre en attendant d'embarquer pour visiter une île destinée à une vie philosophique communautaire ; il cogne son collègue Basire et l'envoie dans les eaux du port de Cherbourg. Il passe plusieurs fois un permis de conduire auquel il échoue tant sa conduite est brutale : il froisse de la tôle et endommage les jantes de la voiture-école. Plusieurs moments de son existence ne le montrent pas sous son meilleur jour : il dénonce au Parti communiste une collègue suspectée d'avoir fourni à l'extérieur de la documentation interne.

Quand il entre au Parti, il laisse l'organisation politique s'ingérer dans les affaires de la *Revue marxiste*. Le PCF exclut Morhange et Guterman, coupables d'avoir dilapidé des sommes destinées à la propagande du Parti, de ne pas avoir mis la revue sous sa coupe idéologique, d'avoir eu une existence financière autonome, indépendante de l'organisation. Norbert Guterman s'exile aux Etats-Unis. Michel Politzer parle de l'amertume de l'ami ainsi trahi, lâché par Politzer.

Dans sa vie privée, Georges Politzer ne montre pas non plus une grande élégance. Son premier mariage semble avoir été motivé par l'intérêt - s'il faut en croire la confidence faite par sa grand-mère à Michel Politzer. Camille soigne sa tuberculose dans un sanatorium d'Hendaye, Georges Politzer a la garde des enfants. En 1929, alors qu'il prend le train pour rendre visite à son épouse, il tombe amoureux de Marie Mathilde Larcade, dite Maï. Il rencontre cette jeune femme, blonde aux yeux bleus, dans le compartiment où elle lit les *Pensées* de Pascal dans l'édition en deux volumes de Brunschvicg dont elle a suivi les cours. Basque, élevée au couvent, catholique pratiquante, elle a fait des études de sténographie et de commerce avant de s'inscrire en médecine pour devenir sage-femme. Son père, chef cuisinier à Biarritz, a investi pour elle toutes ses économies dans une petite clinique d'accouchement à Paris - au détriment des autres enfants... Politzer lui parle de psychanalyse, de Freud, lui fait l'éloge du *Discours de la servitude volontaire* de La Boétie. Il la séduit, puis l'épouse le 5 mars 1931.

Sa femme est toujours en sanatorium. Il a la garde des enfants, mais n'a pas la fibre paternelle. Le garçon et la fille sont abandonnés à eux-mêmes pendant que Georges et Maïa, convertie au communisme par son mari, s'adonnent aux joies du militantisme. Ses enfants lui sont retirés et confiés aux grands-parents. La clinique périclité, ils la vendent à perte. Politzer accumule les arriérés de pension alimentaire. Au Parti, on lui confie les questions économiques...

7

L'Université ouvrière. En 1930, le PCF crée une Université ouvrière. En 1932, Politzer y assure les cours de philosophie marxiste. Il s'agit de former les prolétaires à la philosophie. Maurice Le Goas a conservé les notes de ces cours que le PCF a édités à la Libération. Jean Kanapa, agrégé de philosophie, ancien élève de Jean-Paul Sartre, stalinien très zélé, a pris soin de lisser l'ensemble pour en faire un vade-mecum de philosophie marxiste à l'usage des débutants.

Le livre présente les enjeux essentiels de cette pensée : l'utilité de la philosophie, sa difficulté, l'opposition entre l'esprit et la matière, l'idéalisme et le matérialisme, les origines de ces deux philosophies, pourquoi l'une a tort, l'autre raison, ce qu'est l'histoire du matérialisme depuis l'Antiquité, mais aussi ce que sont la métaphysique, la généalogie de la dialectique, ses usages, son utilité, sa fonction, ses lois, le matérialisme historique, les forces motrices de l'Histoire, la division du travail, la lutte des classes, le déterminisme économique, le matérialisme dialectique, la définition de l'idéologie et la nécessité de la lutte pour réaliser le communisme sur terre.

Il invite à lire les classiques : Marx, Engels, qu'il traduit à cette occasion, Lénine, Plekhanov, tous publiés aux « Editions sociales », la maison du Parti. Des devoirs écrits sont soumis aux ouvriers, du genre : « Peut-on être métaphysicien et révolutionnaire ? » (*Principes élémentaires de philosophie*, 138), on y propose des questions de contrôle : « Comment ne faut-il pas comprendre la dialectique ? » (203). On y présente les grands noms de la politique et de la philosophie selon le catéchisme marxiste : Héraclite est l'inventeur de la dialectique, Platon le penseur idéaliste emblématique défenseur de l'esclavagisme, Kant le prototype du bourgeois libéral, Marx « un des plus grands génies du XIX^e siècle, immortel fondateur du communisme scientifique, de la théorie et de la pratique de la lutte des classes, révolutionnaire moderne du prolétariat international » (269), Proudhon, bien sûr, « un utopiste petit-bourgeois dont pas un argument ne tint devant la critique de Marx et dont la réaction a pu souvent se réclamer » (275). Dans l'index des *Eléments*, la définition de la théologie est la suivante : « "Science"(!) de Dieu, étude des dogmes et des textes religieux » (276) - le point d'exclamation est de l'auteur.

L'Université ouvrière est également une association dans laquelle on peut emprunter des livres, les lire dans la salle de lecture de la bibliothèque, participer à une chorale. Les responsables organisent chaque dimanche matin des visites commentées des musées. Un journal interne rend compte de la vie de la communauté communiste. Le Parti est aussi, à l'époque, une famille fraternelle, solidaire, obtenant plus par cette action militante concrète que par le dogme militant.

Bien qu'enseignant la philosophie marxiste dans la plus pure orthodoxie voulue par le PCF qui souscrit au marxisme-léninisme comme à une religion, Georges Politzer lit également en dehors des balisages de l'organisation. Il approfondit Freud, interroge son entourage sur les rêves de la nuit précédente. Il découvre *L'Imagination* de Sartre - un livre dont seules les premières pages sont annotées, précise Michel Politzer. Plus tard, il prend connaissance du *Nouvel Esprit scientifique* de Gaston Bachelard.

En décembre 1931, Politzer entretient une relation avec une enseignante de philosophie au lycée de Caen. Il est marié depuis neuf mois seulement avec Maï. Un camarade du Parti en informe l'organisation qui exige la fin de cette relation. Politzer s'exécute, revoit une dernière fois la jeune fille pour lui rendre ses lettres et lui signifier la rupture exigée par le Parti. De son côté, Maï a également des aventures en dehors du mariage.

En 1938, Maï rencontre Jacques Decourdemanche, dit Decour, elle envisage de quitter Georges pour vivre avec lui. Une fois Politzer fusillé, le PCF ayant souscrit au pacte germano-soviétique, collaboré avec l'occupant nazi jusqu'à la rupture du pacte par Hitler, demandé la réparation de *L'Humanité* aux autorités allemandes sous l'Occupation, entreprend de créer la mythologie d'un grand parti de résistants de la première heure et se présente comme le parti des 75 000 fusillés. Dans cette logique légendaire, le couple Maï-Georges devient emblématique. Pas question, dès lors, de signaler qu'il partait en capilotade et n'aurait pas survécu.

8

Vie de communiste. En 1934, les combats de rue opposent les ligues d'extrême droite et la gauche. Politzer et sa femme se trouvent dans les affrontements. Maï est blessée par une plaque de fonte transformée en projectile. Le Front populaire remplit les rues de manifestations. Cette année-là, le PCF crée une Ecole du Parti à Arcueil. Il s'agit d'y enseigner le marxisme-

léninisme en le présentant dans son développement historique. La situation de la France avec la gauche au pouvoir fait l'objet d'études, de réflexions, d'analyses, de commentaires. On y enseigne également le militantisme partidairer concret. Politzer donne les cours de philosophie – semble-t-il avec ironie et brutalité...

Le philosophe écrit dans les *Cahiers du bolchevisme*, l'organe du Parti. Entre juillet 1935 et juillet 1939, il publie une trentaine d'articles sur des sujets économiques : le budget, la dévaluation, la défense du franc... Devenue assistante sociale, Maï subit des crises hépatiques, puis un début de tuberculose soignée en cure dans les Landes. Elle milite également à l'Union des jeunes filles de France. Georges Friedmann, son ancien ami resté communiste, publie *De la sainte Russie à l'URSS* : Politzer pulvérise l'ouvrage dans la revue du Parti. Il recourt à l'insulte, à la violence, à la brutalité intellectuelle. L'usage du mot *trotskyste* comme insulte fait son apparition dans l'arsenal polémique du Parti communiste.

Arrive le pacte germano-soviétique, qui permet au national-socialisme et au marxisme-léninisme de s'associer contre les démocraties occidentales entre le 23 août 1939 et le 22 juin 1941, date de l'invasion de l'Union soviétique de Staline par les troupes d'Adolf Hitler – une opération militaire qui met évidemment fin à cette entente entre les deux totalitarismes, mais par la seule volonté du chancelier du III^e Reich. Aragon applaudit des deux mains, bien sûr. La Pologne est envahie le 17 septembre. Personne ne bouge. Politzer n'a rien écrit à ce propos, mais une anecdote permet de connaître sa position.

Politzer et Nizan étaient amis. Ils se fréquentaient et s'appréciaient. Un jour, les deux communistes avaient même entrepris de casser théâtralement le service de table de la belle-mère du futur auteur d'*Aden Arabie*. Le pacte germano-soviétique met Nizan en colère : il quitte le Parti, qui va faire de lui chez les communistes un traître vendu à la police. Politzer se fâche avec son ami. Il cautionne donc l'indéfendable. Une autre anecdote confirme que les Politzer approuvent le pacte : ils dînent dans un restaurant de Bagnères-de-Bigorre en compagnie de Jacques Duclos et de son épouse. En présence de celui qui deviendra le patron du PCF, Hélène Perrière, pensionnaire de la Comédie-Française, fait ironiquement le salut hitlérien ! Maï se lève et gifle la comédienne.

9

Intermède historique. Les Allemands entrent dans Paris le 14 juin 1940. Précisons deux ou trois choses utiles pour l'intelligence de notre propos : en vertu de la logique du pacte germano-soviétique, le PCF s'aligne sur la politique de Staline parce que Moscou le lui a demandé. Entre juin et août 1940, le PC mandate discrètement Denise Ginollin et Maurice Tréand pour négocier avec le représentant du régime hitlérien en France, Otto Abetz, la repartition du journal *L'Humanité* et la légalisation du Parti. L'argumentaire communiste insiste sur leurs haines communes : le capitalisme, les juifs, la démocratie, le parlementarisme, les bourgeois, de Gaulle et les gaullistes.

Le Parti communiste se réjouit de la défaite de 40, car il estime la débâcle utile pour précipiter l'avènement de la révolution prolétarienne. L'Allemagne peut donc envahir la Pologne, puis la France ; l'URSS ne bouge pas, les communistes français approuvent. L'Angleterre décrète un blocus économique contre l'Allemagne nazie, mais l'Union soviétique laisse transiter sur son territoire les produits qui ravitaillent les nationaux-socialistes. Le PCF ne dit rien.

Le 29 septembre 1939, nazis et communistes demandent la fin de la guerre afin que Staline garde les territoires conquis et Hitler les siens. Les députés communistes envoient une lettre en ce sens à Edouard Herriot, le président de la Chambre. En cas de refus, disent-ils, la France et l'Angleterre porteront la responsabilité de la guerre qui deviendrait impérialiste ! La France refuse.

Le PCF invite alors ses militants au sabotage. Ils ne s'en privent pas et causent la mort de soldats français envoyés au combat avec du matériel qui les lâche en plein milieu de la bataille. Le père de Guy Môquet soutient cette ligne, il est arrêté et emprisonné. Le fils clame haut et fort qu'il reprend le flambeau et continue le combat du père qui, on le voit, *n'est pas un combat de résistance*, mais de collaboration avec les nazis liés aux stalinien par le pacte.

Des tracts sont distribués ; voici ce à quoi invite l'un d'entre eux le 27 juillet 1940 : « Les soldats allemands sont vos frères, pactisez, ne vous trompez pas, votre ennemi c'est le grand capital, les trusts de France, d'Angleterre, d'Amérique »... Les tracts distribués par Guy Môquet n'appellent pas à la résistance : ils épargnent les nazis, accablent les capitalistes français, justifient le pacte germano-soviétique, attaquent l'Angleterre et les Anglais, insultent de Gaulle, font de l'URSS le pays de la liberté et de la démocratie.

La police de Vichy arrête Guy Môquet le 13 octobre 1940, non pas comme résistant, selon la version légendaire écrite par le Parti communiste français pour se refaire une santé après guerre, mais comme communiste stalinien appelant à pactiser avec l'occupant nazi. Le jeune homme est interrogé, mais pas torturé – contrairement à ce que dit l'hagiographie communiste. Il vit dans un camp de prisonniers sous un régime qui n'est pas concentrationnaire au vrai sens du terme.

Le 22 juin 1941, les troupes d'Hitler envahissent l'URSS. Fin du pacte germano-soviétique, brisé unilatéralement par les nazis. Les communistes français changent de stratégie, presque un an après la déclaration de la guerre, ils entrent alors dans la Résistance. Des nazis sont abattus dans les rues de Paris. L'occupant organise des représailles et prélève des otages dans les prisons. Guy Môquet est fusillé dans cette configuration le 22 octobre 1941.

Le dramatique épisode constitua un moment idéal dans le dispositif légendaire communiste : ce jeune homme stalinien qui défendait l'union des communistes avec les nazis contre la démocratie parlementaire, autrement dit *le contraire de la Résistance*, devint la figure emblématique d'une résistance communiste inexistante à cette époque.

Il y eut d'autres moments dans cette légende : le PCF fabriqua un faux pour faire croire qu'il avait appelé à la résistance dès le 10 juillet 1940, « l'appel du 10 juillet » ; il s'intitula « le parti des 75 000 fusillés », alors qu'il y en eut au total 4 500 et que tous n'étaient pas communistes ; il présenta abusivement quelques noms de communistes comme résistants de la première heure (Tillon, Guingouin, Havez) alors qu'ils furent de bons soldats du pacte hitléro-stalinien ; etc. Voilà ce que fut le Parti entre 1939 et 1941...

10

Vie et mort philosophiques. Le Parti communiste français a donc collaboré avec le régime nazi entre le 23 août 1939 et le 22 juin 1941, soit deux années moins deux mois d'une guerre ayant duré six ans... Si l'on en juge par la fâcherie avec Paul Nizan qui, lui, quitte le Parti pour manifester son désaccord avec sa ligne et par la gifle donnée à Hélène Perrière, Maï et Georges Politzer adhéraient à la position officielle du Parti : souscrire aux diktats de Staline et s'aligner sur le souhait soviétique.

Aucun texte ne permet de connaître l'état d'esprit de Politzer à cette époque : révolte intime, mais discipline de parti affichée ? Doutes ? Adhésion franche et expression publique de cette adhésion ? Hésitations et sentiments contradictoires ? On ne sait. Toutefois ce que l'on peut conclure, c'est qu'entre la signature du pacte et sa dénonciation par Hitler, Georges Politzer a résisté, ce que prouve une série de traces indéniables : création d'une revue, animation de ce support, rédaction d'articles antinazis, démontage philosophique de l'idéologie national-socialiste, l'ensemble lui vaut d'ailleurs d'être arrêté, emprisonné, torturé, fusillé au Mont-Valérien et de mourir en héros le 23 avril 1942. Cette exécution par un peloton nazi clôt une véritable existence philosophique qui l'aura vu vivre ses idées jusque dans leur conséquence la plus ultime et la plus radicale : la mort.

Résister dès 1939. En avril-juin 1939, Georges Politzer fait partie des fondateurs de *La Pensée*. Dès le premier numéro, dans « La philosophie et les mythes », il critique les thèses d'Alfred Rosenberg, l'idéologue du III^e Reich national-socialiste et raciste. Dans le numéro deux, en juillet-septembre 1939, il publie « Chez les barbares : ce que l'hitlérisme a fait de la science ». Dans le troisième, il livre aux lecteurs une analyse très perspicace de la psychanalyse en soulignant la collusion structurelle de son irrationalisme avec celui du fascisme, l'article s'intitule « La fin de la psychanalyse ». Autant dire que ses premiers actes de résistance intellectuelle au national-socialisme allemand se trouvent dans ce tir groupé d'articles parus au milieu de l'année 1939.

La guerre déclarée, Politzer est mobilisé à l'Ecole militaire de Paris ; l'armistice signé, il retrouve la vie civile le 8 août 1940. A cette époque, l'idée de résistance prend corps chez lui : Politzer envisage la création d'un périodique intitulé *L'Université libre*. Il retrouve son poste de professeur de philosophie à Saint-Maur, en octobre 40. Ses élèves témoignent, il enseigne sans notes, sans livres et séduit sa classe. En novembre 1940, il ne revient plus au lycée : il entre dans la clandestinité avec sa femme. Ses enfants sont confiés aux grands-parents à Paris et Michel Politzer est expédié en 1943 chez des militants qui le cachent en province, puis à Montoire chez sa tante avec la première épouse de son père. Pendant ce temps, précisons-le à nouveau, la ligne officielle du Parti est germano-soviétique.

L'Université libre paraît le mois où Politzer a quitté sa classe de philo. Mille exemplaires sont tirés chaque fois. La parution peut être de quatre à cinq numéros par mois. La publication affirme : « Au pays de Descartes, la raison restera victorieuse. Vive l'université française libre ! ». L'auteur du *Discours de la méthode* y est présenté comme la figure emblématique de la résistance par la raison, la réflexion, l'intelligence. La publication dénonce le racisme, l'antisémitisme, elle défend la laïcité. De novembre 1940 au 16 décembre 1941, quarante numéros paraissent. Jacques Solomon est le rédacteur en chef ; Georges Politzer, le chargé des relations avec le PCF ; Jacques Decour, l'amant de sa femme, s'occupe de l'actualité.

En novembre 1940, Alfred Rosenberg, l'auteur du *Mythe du xx^e siècle*, intervient à la Chambre des députés devant un parterre de dignitaires nazis et du Tout-Paris collaborationniste. Politzer répond aux propos tenus par l'idéologue nazi dans un texte intitulé « L'obscurantisme au xx^e siècle », sous la signature de Rameau, le musicien français que l'on peut situer aux antipodes de Wagner par sa mesure, son élégance, son équilibre. Devenue clandestine, *La Pensée* change de nom : elle se nomme désormais *La Pensée libre*. L'article paraît dans la première livraison de cette nouvelle formule.

Georges Politzer propose en esquisse une historiographie de l'histoire des idées : d'un côté, les mythes, de l'autre, la raison. D'une part, le national-socialisme et sa mystique germanique, de l'autre la raison occidentale avec ses héros français : Montaigne, Pascal, le Descartes du *Discours de la méthode*, bien sûr, mais aussi les matérialistes du XVIII^e, Diderot, d'Alembert, les Encyclopédistes, auxquels il ajoute les Anglais Francis Bacon pour la méthode expérimentale et John Locke pour le sensualisme. Cette tradition de pensée débouche sur la Révolution française qui, elle-même, nourrit Marx et Engels puis, héritiers du panthéon communiste, Lénine et Staline, présentés comme des parangons en matière de liberté, d'égalité, de fraternité, de démocratie, de libération des peuples !

Politzer oppose une autre Allemagne à celle de Rosenberg : celle de Goethe et de ces penseurs issus de la Révolution française. Il songe probablement aussi au Kant de *Qu'est-ce que les Lumières ?*, ou au Hegel lu, commenté et apprécié par Lénine. Mais de la même manière qu'il trace une ligne de partage en Allemagne entre Rosenberg et Goethe, il en trace une autre en France entre Descartes et Bergson, son vieil ennemi. Citant le fameux « Discours à l'Académie des sciences morales et politiques » du 21 janvier 1919 dans lequel l'auteur de *L'Energie spirituelle* célèbre la force de la vitalité française, Politzer écrit que Rosenberg « recopie Bergson » (*Contre le nazisme*, 58). Ce qui, Bergson venant de mourir en ayant refusé de se convertir au catholicisme par solidarité avec les juifs persécutés par le nazisme, est une phrase en trop.

A l'heure de la collaboration de l'Union soviétique de Staline avec l'Allemagne d'Hitler, Politzer fait comme si le pacte germano-soviétique n'existait pas : il oppose le III^e Reich nazi, impérialiste, capitaliste, brutal, raciste, belliciste, rusé et menteur avec le prolétariat, à l'URSS socialiste, communiste, qui en a réellement fini avec les classes et le capitalisme. Le nazisme se dit socialiste, mais ne l'est pas ; il prétend libérer le prolétariat, mais il l'asservit plus encore en lui laissant croire que cette libération est mystique, et non politique : les nazis affirment qu'ils affranchissent le prolétaire du capitalisme de façon spirituelle, par la communauté du sang.

Puisque l'Etat national-socialiste se dit anticapitaliste, il suffit d'y croire pour réaliser la communauté mystique dans laquelle les classes se trouveraient abolies. Politzer refuse cette conception de la libération, qui assure au Reich raciste une reprise en main plus forte de son peuple pour mieux l'aliéner et une domination capitaliste plus sûre. Là où le nazisme asservit, le bolchevisme libère : Politzer fait de l'URSS le pays dans lequel l'aliénation, la domination, la lutte des classes n'existent plus depuis la Révolution.

Politzer associe sa condamnation du régime de Vichy à sa critique du mensonge national-socialiste. Parce qu'il est impérialiste, le nazisme asservit la France que l'occupant pille et démantèle. Pendant ce temps, la famine et la misère sévissent dans les familles françaises. La France occupée risque de devenir l'appendice agricole d'une grande Allemagne industrielle. Aux yeux du communiste Georges Politzer, Pétain ne vaut pas mieux qu'Hitler. En revanche, Staline semble un modèle en matière de liberté et de libération des peuples.

Dans un autre texte, « *Révolution et Contre-Révolution au xx^e siècle* », paru dans une brochure de quarante-cinq pages datée de février 1941, Politzer revient sur Rosenberg et précise : « Le discours de M. Rosenberg appelait donc une réponse. Les marxistes français, c'est-à-dire les communistes, la lui apportent. Ce fait est à la fois naturel et significatif. La lutte active contre toute cette colonisation spirituelle, dont le voyage de M. Rosenberg est le symbole, est inséparable de la lutte pour la liberté et l'indépendance de la France. Le Parti communiste français a la fierté d'être à l'avant-garde de cette lutte. Le fait que ce sont les communistes français, et eux seuls, qui répondent à M. Rosenberg, montre, en même temps, combien il est vrai que la défaite a marqué aussi l'effondrement idéologique de tous les autres partis » (*Contre le nazisme*, 72).

Comment penser cette schizophrénie du PCF qui, officiellement, souscrit au pacte germano-soviétique, négocie en secret la réparation de son journal et la possibilité de militer au grand jour et qui, clandestinement, laisse faire un Georges Politzer qui déconstruit le discours racial et politique de Rosenberg, dénonce l'occupation de la France avec l'assentiment de Vichy et surtout fait du PCF le seul parti qui *lutte pour la liberté et l'indépendance de la France* ? Politzer termine même son article en affirmant : « La voie du Parti communiste français est la voie du grand Staline. C'est la voie de la victoire » (*ibid.*, 142). En février 1941, c'était au contraire la voie du pacte avec l'Allemagne nazie... Enigme...

Comment tuer un mort ? En février 1941, le premier numéro de *La Pensée libre* publie « Après la mort de Bergson ». Politzer creuse le sillage de la double ligne dans la pensée philosophique française : l'une, irrationaliste, qui prépare le fascisme ; l'autre, rationaliste, qui débouche sur la libération du prolétariat, des peuples et de l'humanité. La première passe par Bergson, le fascisme italien, le racisme hitlérien ; l'autre, par Politzer, la résistance intellectuelle française, le marxisme-léninisme soviétique...

Politzer constate que le vocabulaire et les idées de Bergson imprègnent les écrits de Rosenberg, les discours de Mussolini et les thèses fascistes européennes. La force vitale, la valeur véritable de la vie, l'opposition du statique et du dynamique, le procès

de l'intelligence, la célébration de l'intuition, l'éloge de l'instinct, la nature irrationnelle de la vraie connaissance, tout cela nourrit l'idéologie fasciste. Politzer écrit : « La distinction bergsonienne entre le statique et le dynamique a commencé sa carrière dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, pour la terminer dans les discours de M. Mussolini » (*Ecrits 1*, 278) – ou bien encore celui d'Alfred Rosenberg à la Chambre des députés. Comment s'effectue cette utilisation ?

Pour Politzer, la philosophie française va de Descartes aux Encyclopédistes, en passant par le matérialisme du XVIII^e propre à cette nation. Mais, détail problématique pour justifier la thèse du génie français de ce lignage, la réalisation véritable de ce progrès s'effectue théoriquement grâce à deux Allemands, Marx et Engels, puis pratiquement avec deux Russes qui réalisent concrètement ces idées françaises : Lénine et Staline. Politzer, bien sûr, s'inscrit dans ce lignage.

Bergson incarne une autre tradition, celle de la philosophie officielle française, celle de l'institution. Cette philosophie officielle répond à l'attente de la grande bourgeoisie qui craint de perdre son pouvoir et ses privilèges : depuis la Commune, elle s'évertue à liquider l'héritage des Encyclopédistes. Dans cette logique, le positivisme a joué un grand rôle : parce qu'il est agnostique, et non athée, qu'il propose une critique idéaliste de la science et une récusation du matérialisme, il obtient les suffrages des propriétaires qui découvrent ainsi une idéologie susceptible d'empêcher les progrès du marxisme. Le néokantisme a également joué un rôle important dans l'extinction de la tradition encyclopédiste française. Voilà pourquoi Renouvier, Lachelier ou Boutroux tiennent cette place démesurée dans l'histoire de la pensée à cette époque. La pensée de Kant est devenue la philosophie officielle de la III^e République. Le Parti radical et le Parti socialiste pouvaient s'emparer du positivisme, du néokantisme, pour fonder leurs idéologies antimarxistes, conservatrices, réactionnaires. Pour Politzer, Bergson a également permis la diffusion du thomisme. Négligeant le fait que le Vatican avait mis Bergson à l'Index, Politzer affirme que l'Eglise souscrit à la pensée de l'auteur de *L'Energie spirituelle*. La philosophie a laissé la place à la théologie, le rationalisme a reculé, l'irrationalisme a progressé.

Positivistes, néokantiens, thomistes, bergsoniens s'agrègent donc et constituent un front philosophique qui lutte activement contre le rationalisme français des Lumières, l'esprit de Descartes, la fécondité révolutionnaire du cartésianisme. Politzer ajoute une remarque considérable, et d'une extrême justesse philosophique. Il écrit que l'influence du bergsonisme « a grandement facilité la pénétration, en France, des doctrines philosophiques nettement obscurantistes, comme la "phénoménologie" ; elle a conduit la philosophie française au pied du "mythe du xx^e siècle". Etant donné sa diffusion considérable, elle a largement contribué à créer un terrain propice pour la pénétration des idées qui ont servi directement à la préparation idéologique du fascisme » (*Ecrits 1*, 278). La phénoménologie comme obscurantisme, la chose méritait d'être dite.

Au nom de la philosophie française, Politzer appelle à résister contre le Français Bergson au nom d'un couple de penseurs allemands, Marx et Engels, auxquels on devrait la réalisation de la pensée française. Sous la plume de Politzer, la théorie de l'élan vital bergsonien légitime l'expansion de l'impérialisme germanique. Bergson opposait la barbarie allemande à la civilisation française ; Politzer inverse les perspectives : si barbarie allemande il y a, c'est à cause d'un philosophe français, et si civilisation il peut y avoir, ce sera grâce à des penseurs allemands...

En février 1941, alors que le Parti communiste français se soumet toujours au diktat stalinien du pacte germano-soviétique, Georges Politzer appelle à la résistance intellectuelle et mobilise la philosophie dans ce combat. Il appelle à « une renaissance de la philosophie française, à la fois par le retour à la grande tradition de l'Encyclopédie, et par l'assimilation de son développement ultérieur dans le matérialisme dialectique. Cette renaissance s'accomplira certainement dans ce combat qui redonnera au mot "philosophie" le sens que lui donnait le XVIII^e siècle, car il retrouvera, aux côtés de la Nation luttant pour la liberté et l'indépendance, les philosophes français luttant pour les Lumières » (*ibid.*, 282). On comprend qu'à Alger, le 31 octobre 1943, le général de Gaulle puisse considérer Georges Politzer comme l'un de ceux qui ont « sauvé l'esprit » – une formulation probablement trop bergsonienne aux yeux de Politzer !

13

La pensée rude. Avec cette lutte contre Bergson et le bergsonisme, Politzer continue son combat ancien. Il a en effet publié en 1929 *La Fin d'une parade philosophique : le bergsonisme*, que l'historiographie dominante présente comme un pamphlet. Recourir à ce mot est riche d'enseignement : on transforme ainsi facilement une pensée rude en fausse pensée conduite par de mauvais sentiments – la haine, le mépris, la vengeance, l'attaque personnelle. Dans les salons feutrés où une poignée d'officiels écrivent l'histoire de la pensée selon leur souhait, on active plus souvent la méthode pamphlétaire que dans ces textes forts, clairs, nets, précis, engagés, clivants. Si l'on veut un modèle du genre pamphlétaire, lisons le texte que Céline consacre à Sartre, « A l'agité du bocal » – on verra alors ce qui distingue un véritable pamphlet d'un texte simplement engagé.

Avec ce texte, Politzer exprime une vérité habituellement confinée dans l'obscurité : la philosophie mène une guerre. Dans le domaine des idées, on nomme souvent pamphlet toute production qui exhibe honnêtement les enjeux d'un combat dans la pensée. Politzer pense que Bergson et le bergsonisme fournissent des armes au conservatisme politique ? Il dit où, quand, comment, de quelle manière et montre pourquoi. Puis il fournit des exemples. L'institution trouve ces manières trop brutales – elle déconsidère la démarche formelle même si, dans le fond, elle procède de la même manière, à savoir idéologiquement et de façon militante.

Elève de Bergson, Politzer entame sa démonstration en avouant l'avoir admiré sans pourtant jamais s'en être inspiré. Dans la médiocrité philosophique du moment, ce philosophe tranchait par son brio. Et puis, il prétendait apporter une philosophie du concret et de la vie, ce qui manquait cruellement à l'époque. Or ce qu'il annonçait, il ne l'a pas tenu : voilà pourquoi le bergsonisme fut une *parade*, autrement dit, un étalage plein de fausseté. Ce qui fut a été aux antipodes de ce qui avait été promis, car « la philosophie de M. Bergson a toujours été l'alliée zélée de l'Etat et de la classe dont il est l'instrument. M. Bergson a été ouvertement pour la guerre, et, en fait, contre la révolution russe. Il n'a fait entendre à aucun moment la moindre parole de révolte : toute sa vie, comme les indications qu'il a données de sa morale, qui n'est pas encore née et qui ne naîtra jamais, nous permettent de comprendre qu'il s'est donné intégralement aux valeurs bourgeoises » (11). Voilà la thèse de ce petit livre philosophiquement dense.

La philosophie de Bergson, c'est sa psychologie ; sa psychologie, sa métaphysique ; sa métaphysique, son intuition ; son intuition, sa subjectivité. Dès lors, il peut bien prétendre s'appuyer sur la science et les découvertes effectuées dans ce domaine, Bergson reste un penseur spiritualiste qui tourne le dos à la raison, à la démonstration, à la logique, au raisonnement, à la déduction, et se contente de puiser dans le corpus classique de l'idéologie idéaliste pour fournir aux dominants la pensée qui justifie leur domination.

Sa psychologie demeure classique : il annonce qu'il va s'occuper de l'individu concret, en fait, il se contente de dissertar sur des abstractions. Il s'attaque à la forme de la psychologie classique, mais il en conserve le fond : un système conceptuel, un dispositif intellectuel, un schéma idéaliste. Là où il propose une réforme de la psychologie, il faudrait une révolution. Bergson disserte sur le concret en général, mais il ne se soucie pas du tout du concret subjectif d'un individu plongé dans le drame existentiel personnel. A ses yeux, le concret est insaisissable, mouvant. Or, pour Politzer, il peut être saisi et raconté par la description.

14

Mythologie ou philosophie ? Ce texte réactive une vieille opposition qui partage l'histoire de la philosophie en deux :

réalisme et nominalisme – Politzer et Bergson incarnant respectivement ces deux options dans la pensée. Le langage peut tromper : on pourrait imaginer que le réaliste se soucie du réel concret. Dans la querelle médiévale qui pose les termes du débat, le réaliste croit à la réalité des idées, le nominaliste sait que les mots ne sont pas la réalité qui échappe au langage. « Le concret de Bergson est le concret tel qu'un philosophe abstrait peut l'imaginer » (78).

Ainsi, quand il pense la *liberté*, il ne se soucie pas des conditions concrètes d'existence de la liberté, mais il l'envisage comme une grande catégorie autonome dont l'existence se suffit à elle-même. La liberté est saisie dans le même mouvement que la vie. « Or, écrit Politzer, en vérité, qu'importe à un coolie chinois d'être libre dans le même sens que la vie en général ? » (112). Car la liberté n'est pas une catégorie transcendante située en dehors du temps, comme un genre de forme a priori de la sensibilité, mais la détermination d'un être situé dans le drame concret du monde. En évoluant de cette manière dans un monde d'archétypes conceptuels, Bergson construit une mythologie – pas une philosophie...

Quand il s'interroge sur la *vie*, ou sur l'*âme*, il procède de la même manière. Prenons l'exemple de l'âme. A penser la vie en dehors des catégories biologiques, Bergson s'oblige à la saisir comme une idée pure. Dès lors apparaissent les fictions de l'âme et du corps, l'opposition classique entre l'esprit et la chair, aux antipodes de l'homme concret qui constitue un tout. A quoi bon une survie de l'âme ? Si j'aspire à vivre au-delà de la vie, c'est dans la même forme que celle qui me vaut de vivre cette vie. Politzer pose cette question avec l'ironie de qui sait Bergson intéressé par le spiritisme : « Les esprits vivent-ils ? », et répond : « Mais c'est mon enfant qu'il me faut tel qu'il est devant moi, que voulez-vous que je fasse de son âme ou de son fantôme ? Alors même que l'âme de mon enfant survivrait, alors même qu'elle serait individuelle, elle ne m'intéresserait pas, ce ne serait plus mon fils. Et qu'une embolie viennoise me terrasse ici, à mon bureau, avant d'avoir achevé cette étude, que m'importe alors la survivance de ma "personne", puisque cette étude restera à jamais inachevée ? » (126).

Bergson parle de la liberté en soi, comme d'une idée platonicienne ou d'un noumène kantien ; Politzer lui répond : coolie chinois. Bergson envisage l'âme de la même façon, avec un angle d'attaque ontologique, métaphysique, idéaliste ; Politzer rétorque : corps de son fils, chair du philosophe. La philosophie de Bergson n'apporte rien de neuf, elle recycle les vieilles idées de l'idéalisme, elle illustre la domination de l'idéologie universitaire qui se répand dans les mêmes revues, les mêmes sujets de concours et d'examens, les mêmes bibliographies, les mêmes enseignements, les mêmes articles, les mêmes doctorats. Le fond classique fait la loi ; le philosophe de l'institution se contente d'un grand style, d'une « phraséologie pompeuse » (153), écrit même Politzer.

15

Mener un combat contre l'idéalisme. Dès 1929, Politzer propose une généalogie du bergsonisme ; en 1941, sous la botte allemande, il poursuit le même combat. Quand il a vingt-six ans, à l'époque de *La Fin d'une parade philosophique*, il signale que les idées ne tombent pas du ciel mais qu'elles montent d'un terreau sociologique, idéologique, politique concret. Le bergsonisme est un produit du XIX^e siècle qui travaille au retour offensif de l'idéalisme, inquiété par la montée du socialisme. Avec le néokantisme et la philosophie de Bergson, la bourgeoisie se venge de sa peur lors des insurrections ouvrières de la révolution industrielle.

La fin du texte de Politzer cite abondamment l'intervention de Bergson à la tribune de l'Académie des sciences morales et politiques dans sa séance du 12 décembre 1914. On se souvient que Bergson mobilisait toute sa rhétorique pour légitimer philosophiquement la guerre en opposant la barbarie allemande et la civilisation française ; la force et l'esclavage germanique au droit et à la liberté français ; la statistique, la mécanique, la matière d'une nation naturellement belliqueuse à la dynamique, la vie, l'esprit d'une France consubstantiellement pacifiste ; comme si les torts n'étaient pas partagés par les deux pays, capitalistes, bellicistes, impérialistes, entièrement mobilisés pour mener une guerre qui dispensait de révolution sociale !

La bourgeoisie avait besoin d'une philosophie qui empêche le matérialisme, la révolution, la libération du prolétariat, elle voulait que le christianisme, l'idéalisme, le spiritualisme se mobilisent pour mener le combat contre l'esprit des Lumières. Quel était le propos de la bourgeoisie ? « Accomplir une besogne si basse, que les prêtres eux-mêmes en étaient incapables. Plus exactement, un de ces chiens de cirque dressés et pomponnés que sont les intellectuels bourgeois pouvait seul répondre à l'appel de ce cynisme qui cherchait son valet. Ce fut M. Bergson. Il s'est chargé de peindre en concret et en vie les soutanes des curés et les redingotes des ministres ; il s'est chargé de fabriquer un masque moderne pour la tromperie classique. Il s'est chargé de faire des réactionnaires les plus noirs les champions authentiques du concret et de la vie. Il ne parle pas de la vallée des larmes, mais il parle des nécessités de l'action ; il ne parle pas de fuir le monde, mais de nous détourner des exigences de la vie pour nous ressaisir "comme une pire énergie créatrice" ; il ne parle pas du saint-esprit, mais il parle du souffle de la vie ; il ne pleure pas sur l'enfant Jésus, mais il se pâme devant le germe de vie ; il ne parle pas de la grâce, mais il parle de l'intuition. Il a trouvé une feuille de vigne pour la nudité de ses alliés » (161). Les chiens de cirque dressés de Politzer feront des petits – chez Paul Nizan, ils deviennent *des chiens de garde*...

16

Un gauchisme cartésien. Politzer a lutté fermement contre les obscurantismes au nom de la philosophie des Lumières qui, selon lui, commence avec Descartes. Il célèbre le « Tricentenaire du Discours de la méthode » dans *La Correspondance internationale* de 1937. Singulièrement, il procède comme Bergson qui oublie Montaigne et fait de Descartes le grand penseur de notre modernité. En bon petit soldat du PCF, il signale que son parti souhaite une commémoration nationale de cet ouvrage de philosophie qui ouvre des perspectives considérables dans l'histoire de l'humanité – pas seulement dans celle de la philosophie.

Créateur des mathématiques modernes, des sciences biologiques, novateur en philosophie, mais aussi en médecine et dans la technique, liquidateur de la scolastique, ennemi de l'obscurantisme chrétien qui le contraint à publier en Hollande, opposé à la science livresque à laquelle il préfère la science expérimentale, rédacteur de son livre majeur en français, et non en latin, langue des savants, parce qu'il souhaitait être lu et compris au-delà du cercle des spécialistes, Descartes inaugure un lignage qui, selon Politzer et les communistes, conduit au marxisme-léninisme.

Au-delà de ce cartésianisme de gauche, sinon de ce gauchisme cartésien, retenons qu'en effet Descartes révolutionne la philosophie en rompant avec l'argument d'autorité pour lequel l'obéissance au clergé constitue la source des vérités. Pour l'auteur du *Discours de la méthode*, Dieu, la théologie, la religion ne sauraient constituer le socle sur lequel bâtir un édifice intellectuel, conceptuel, éthique, moral, politique digne de ce nom. Avant Descartes, la théologie fait la loi dans la pensée ; après lui, on met en avant une méthode qui emprunte aux mathématiques, aux sciences. Partir des mathématiques pour chercher et trouver une première vérité devenue la première pierre d'une construction dès lors laïque, voilà le coup de génie du philosophe français. Politzer ajoute qu'après cette clé de voûte, d'autres philosophes apportent leur pierre pour bâtir le château matérialiste historique et dialectique : d'Alembert, Diderot, les Encyclopédistes, les matérialistes français, La Mettrie, D'Holbach, Helvétius, autant de pensées qui débouchent sur Marx et ses suivants.

Politzer affirme que le fascisme souhaite ramener en deçà de Descartes, à l'époque obscurantiste où la raison, la logique, la déduction, le raisonnement, la pensée, la philosophie comptent pour rien, parce qu'on leur préfère l'inverse : la foi, l'obéissance, la soumission, la croyance, le mythe, la théologie, la religion. La philosophie dominante et officielle française a dévitalisé ce Descartes révolutionnaire au profit d'un Descartes conservateur. Pour obtenir ce résultat, il suffit d'insister sur la métaphysique

spiritualiste du penseur. Ainsi, il peut devenir l'inspirateur d'une tradition antimatérialiste et contre-révolutionnaire. Bergson, on le sait désormais, joue un rôle majeur dans la promotion de ce Descartes-là.

17

Un philosophe nazi au bac. En cartésien de choc, Politzer a donc critiqué l'idéalisme, le spiritualisme, le néokantisme, le positivisme, le bergsonisme comme autant de machines à justifier le capitalisme et le monde bourgeois. Ces philosophies réactionnaires offrent en effet au capital et à la bourgeoisie une arme contre le pouvoir libérateur du matérialisme. Politzer continue son combat contre les idéologies contre-révolutionnaires et propose de nouvelles cibles : la phénoménologie allemande en général et celle de Martin Heidegger en particulier. Politzer s'insurge que Heidegger puisse être cité dans un sujet du baccalauréat français de 1939, l'année même du cent cinquantième anniversaire de la Révolution française ! Le premier sujet s'inspire directement de Heidegger : « Expliquez et commentez cette idée d'un philosophe contemporain : *Le monde fait partie de la réalité humaine bien qu'il embrasse à la fois tout ce qui existe et la réalité humaine en particulier* » (*Ecrits 1*, 271). Politzer remarque qu'on demande au candidat non pas de critiquer, mais d'expliquer et de commenter. Le deuxième sujet sollicite son avis sur une citation de... Bergson ! Le troisième est ainsi libellé : « Peut-on assimiler la vérité et la réalité ? Connaissiez-vous des systèmes où elles sont séparées ? Que pensez-vous de cette séparation ? ».

Qui est Heidegger, que l'institution française, via la commission des sujets d'examen, met à l'honneur dans un sujet du baccalauréat de juin 1939 ? L'auteur d'*Etre et Temps* (1927), qui abandonne son noviciat jésuite au séminaire de Fribourg en 1911 pour des troubles cardiaques d'origine psychosomatique, prend sa carte au parti nazi le 1^{er} mai 1933 - numéro de militant 312 589 (Farias, *Heidegger et le Nazisme*, 97). Raciste, antisémite, hitlérien, défenseur des camps de travail, thuriféraire de la race dure, apologiste de la guerre, compagnon des morts auxquels il voue un culte, il devient recteur nazi le 21 avril 1933, rédige des textes dans lesquels il confesse une foi nazie pour le Führer, notamment dans des pages sur les sublimes mains d'Adolf Hitler, donne des conférences à Heidelberg et Kiel en 1933. Il indique qu'il convient de mener jusqu'au bout « une lutte dure, animée par l'esprit national-socialiste, qui ne doit pas être noyée par des idées chrétiennes ou humanistes » (Farias, 152). En 1935, le nazisme de Heidegger se radicalise. Dans *Heidegger. L'introduction du nazisme dans la philosophie*, Emmanuel Faye croit que « parmi les réseaux cachés du nazisme aujourd'hui encore si mal connus, Heidegger ait pu jouer un certain rôle dans la conception en amont des discours d'Hitler » (243-244).

Politzer l'ignore sûrement, mais Heidegger lui donne raison dans l'un de ses séminaires du semestre de l'été 1933 où il présente Descartes comme un ferment de décomposition dans la pensée occidentale. Le philosophe allemand fait de l'enseignement de Descartes dans l'université allemande un signe de décadence intellectuelle. Dans un premier temps, Heidegger blâme Descartes d'avoir fait du principe *mathématique* la cheville ouvrière de sa pensée au lieu du *Sturm*, qui est l'esprit tempétueux - un mot utilisé par les nazis pour désigner les Sections d'assaut, *Sturmabteilung*. Dans un second temps, il lui reproche d'avoir fondé sa philosophie sur le *moi*, autrement dit sur l'individualité, la subjectivité, au lieu du *soi* qui nomme l'être que définit la communauté. Dans un troisième temps, Heidegger reproche à Descartes d'avoir identifié le moi et le sujet, autrement dit d'avoir rendu possible une *philosophie de la subjectivité* - contre une *philosophie de la communauté*, de l'appartenance au sol, au sang, à la race. Pour Heidegger, Descartes fait obstacle à la métaphysique national-socialiste d'Adolf Hitler.

Voilà l'homme que l'Etat français, via ses instances universitaires, pédagogiques, philosophiques institutionnelles, croit judicieux de solliciter aux épreuves du baccalauréat 1939 ! Politzer reprend le texte allemand de Heidegger, un extrait d'*Etre et Temps*, le traduit, montre que la version du sujet d'examen transforme fautivement le *Dasein en réalité humaine*, ce qui est une fois de plus se moquer du concret véritable. Pour Politzer, Heidegger recourt à un sabir pour enfumer son lecteur et le conditionner à penser selon l'ordre de ses diktats et non de ses raisons. Le penseur allemand ne propose rien d'autre qu'un « idéalisme obscurantiste » (*Ecrits 1*, 273).

L'irrationalisme de Heidegger se présente sous les atours de la rigueur scientifique, via la méthode phénoménologique. En fait, il s'agit de sauver l'être contre la pensée scientifique, de jouer la métaphysique et l'ontologie contre l'histoire et le matérialisme. Le philosophe allemand prétend aller directement aux choses, comme Bergson ; dans la réalité, tous deux en restent aux abstractions et persistent dans l'idéalisme. Heidegger développe une véritable scolastique - un reproche également effectué par Politzer à la psychanalyse freudienne. Comme avec l'auteur de *Durée et Simultanéité*, cette prétendue nouvelle philosophie recycle la vieille marchandise idéaliste, spiritualiste, toujours aux ordres du monde comme il va. Bergson excelle en philosophe du capitalisme chrétien français ; Heidegger en penseur du fascisme national-socialiste, lui aussi capitaliste.

18

L'obscurantisme phénoménologique. La critique de Heidegger effectuée par Politzer s'inscrit dans une réfutation plus générale de la phénoménologie, nouvelle arme de guerre pour les obscurantistes qui continuent le combat contre le rationalisme cartésien. Contrairement à ce qu'elle annonce, cette école philosophique issue de Husserl n'est qu'une variante de l'idéalisme ayant « développé une véritable scolastique. Elle est toujours à l'affût de néologismes, de fantaisies linguistiques et typographiques : symptômes caractéristiques d'une pensée qui n'a pas de matière propre et qui ne fait que ressusciter des vieilleries, en fuyant la lumière de la pensée rationnelle » (*Ecrits 1*, 1409). Politzer cite un extrait extrêmement fumeux de Heidegger avant de conclure ironiquement, citant deux des figures syllogistiques aristotéliennes : « Au moins, Barbara et Baralipon, c'était encore la Logique » (*ibid.*).

Politzer constate que la phénoménologie qui s'était répandue en Allemagne après la Première Guerre mondiale est devenue la coqueluche de l'idéalisme français contemporain. Il cite les *Aperçus phénoménologiques sur l'être en situation* de Gabriel Marcel, mais aussi *Obstacle et Valeur* de René Le Senne, pour fustiger « la philosophie phénoménologico-existentielle » (*Ecrits 1*, 141) - nous sommes à la moitié de l'année 1939, Sartre n'a pas encore donné à cet obscurantisme-là toute sa puissance de frappe médiatique. Tous ces hommes partagent la haine de la science.

La phénoménologie nie l'existence autonome du réel, puisqu'elle en fait le produit d'une conscience. La nature, l'histoire, la géologie, les sciences, leurs progrès, les guerres, les révolutions ? « Epiphénomènes de la conscience du philosophe » (*Ecrits 1*, 148). Ce type d'idéalisme débouche sur le solipsisme. On ne peut mieux signifier l'éviction du concret, si cher à Politzer, au profit de son idée, de son concept, de son image, de son abstraction, autant de fictions et de mythes à partir desquels la phénoménologie jongle en préservant le monde tel qu'il est. Avec Bergson et Rosenberg, cette philosophie nourrit le fleuve idéaliste, irrationnel, conservateur, réactionnaire, capitaliste, contre-révolutionnaire. Lecteur de Politzer, Sartre, l'auteur en 1943 de *L'Etre et le Néant* sous-titré *Essai d'ontologie phénoménologique*, s'en apercevra en 1957 - ce dont témoigne *Questions de méthode* (1958). Soit presque vingt ans plus tard et une guerre après...

19

La mythologie freudienne. Poursuivant sa déconstruction des obscurantismes philosophiques, Politzer ajoute une victime à son jeu de massacre : la psychanalyse freudienne. Sa relation à cette discipline nouvelle évolue en même temps que la

psychanalyse. Car il ne disserte jamais sur un corpus fermé, mais toujours sur une activité en devenir, avec ses hésitations, ses volte-face, ses opportunités, ses labyrinthes confondus à la biographie compliquée de son fondateur. Du jeune homme de dix-huit ans en partance pour la France qui s'arrête à Vienne et assiste à l'effervescence de l'intellectuel collectif viennois dans lequel se trouve alors Freud, au militant communiste de trente-six ans devenu français dans une Europe saturée de fascismes, la pensée s'est modifiée. Elle va d'une claire adhésion (dès son arrivée au Quartier latin en 1921) à une condamnation du freudisme devenu fournisseur de métaphysique au nazisme fin 1939. Selon son aveu, à la Sorbonne il passe pour un demi-fou tant il souscrit aux thèses de Freud ; dans « La fin de la psychanalyse », la discipline, déclarée morte, effectue un compagnonnage ontologique avec le national-socialisme.

Dans une livraison de *Philosophies* intitulée « Médecine ou philosophie », datée de novembre 1924, Politzer manifeste une liberté d'esprit devant cette nouvelle pensée : il trouve que Freud n'est pas un esprit très synthétique, que ses ouvrages sont décousus, confus et pleins de répétitions. Il explique cette fragmentation de l'exposé par le devenir de la discipline en train de se fabriquer et met ses défauts formels au compte de sa jeunesse : elle s'élabore au fur et à mesure de la clinique, les découvertes apparaissent à cette occasion, elle a besoin de temps pour mieux se constituer. Cette première remarque installe la psychanalyse dans l'histoire, elle ne la fait pas surgir mythologiquement du cerveau d'un génie solitaire appelé à donner une forme définitive à sa théorie – à la manière d'un prophète gravant une Table de la Loi définitive.

Profitant du compte rendu d'un livre de Laforgue et Allendy, *La Psychanalyse et les Névroses* qui, pour la première fois, évoque la relation entre cette activité viennoise et la France, Politzer souligne que les auteurs passent sous silence la diversité des travaux psychanalytiques de jeunes chercheurs pour polariser leur attention sur le seul Freud. Les deux auteurs souscrivent au mythe fâcheux d'une psychanalyse présentée comme une science définitive découverte par un seul homme, Sigmund Freud, comme si la généalogie de cette discipline ne procédait pas d'un intellectuel collectif d'une petite cinquantaine de pionniers de la psychologie des profondeurs.

Si Freud et les siens présentent la psychanalyse comme une science, Politzer voit bien qu'il n'en est rien : « La charpente théorique de la psychanalyse est tout ce qu'il y a de plus provisoire. Les théories que Freud appelle lui-même "topiques", à savoir la distinction entre l'inconscient, le préconscient et le conscient, sont de grossières hypothèses de travail, de même que les hypostases comme la *Censure*, le *Refoulement*, et même la *Libido*. Sans être formaliste au point de faire grief à une science du manque de beauté architectonique de ses théories, nous pouvons affirmer que tout le fondement théorique de la psychanalyse est à refaire » (*Ecrits 2*, 12). Autrement dit : la fameuse science est un chantier, ses matériaux sont provisoires, ses thèses des hypothèses, ses concepts des hypostases, cette beauté formelle peut séduire par son esthétique, nullement par sa pertinence scientifique – tout doit disparaître... Nous sommes en 1924, Politzer a vingt et un an, de l'audace et du culot à revendre – sa psychologie concrète montrera qu'il disposait également de génie et de suite dans les idées.

20

Contre ceux qui sont contre. Politzer signe un texte qui critique la critique faite à la psychanalyse. Lui se permet une critique, mais au nom de la science ; d'autres fustigent la psychanalyse parce qu'elle n'est pas une science, mais ne procèdent pas scientifiquement. Ainsi le compte rendu de l'ouvrage de Charles Blondel intitulé *Réflexions critiques* publié dans *Philosophies* de mars 1925 sous le titre « Le mythe de l'antipsychanalyse », dans lequel Politzer propose moins un texte favorable à la psychanalyse qu'une réflexion contre ceux qui s'y opposent parce que leur critique s'avère idéaliste – voire moraliste ou moralisatrice.

Pour une bonne compréhension de ce court texte, il faut avoir lu le livre de Blondel. Quand il ne s'acharne pas *contre* en démontant l'argumentaire de sa victime, Politzer peut être *pour*, notamment en glissant ça et là des avis personnels sur la psychanalyse. Ainsi : « La psychanalyse, c'est le roman élevé au niveau de la science » (*Ecrits 2*, 44). Cette phrase assénée avec le tranchant de l'aphorisme prouve que, si Politzer est contre Blondel qui est contre la psychanalyse, il ne saurait pour autant être pour la psychanalyse définie comme une fantaisie idéaliste, une construction littéraire.

Freud mérite de rester pour deux ou trois choses : d'abord, il part de l'homme concret. En effet, on ne fait pas plus concret que l'homme sexuel et sexué, les relations libidinales entre un enfant, son père et sa mère, les rêves et la masturbation, les actes manqués et les lapsus, la construction d'une identité sexuelle dans l'intersubjectivité familiale, et tout ce qui se rassemble pour définir « l'homme inconvenant » (*ibid.*), dont Freud se soucie en l'allongeant sur son divan. Ensuite, Freud a abordé ces sujets dans une perspective totalement amoralisée, sans souci du bien et du mal, sans désir de juger pour condamner, en scientifique indépendant du moralisme judéo-chrétien.

La psychanalyse se constitue à partir de la psychologie classique et reste par plus d'un point tributaire de ce qu'elle prétend dépasser, toutefois elle élargit la psychologie ordinaire. Mais elle va bouger, car elle s'inscrit dans un processus dialectique. Et Politzer de prophétiser : « Il n'est pas impossible qu'elle soit dans sa forme actuelle condamnée à disparaître. Mais n'est-il pas inutile de courir à la recherche de cet avenir qui ne se dessine même pas aujourd'hui ? » (*ibid.*, 45). Dans l'état où elle se trouve, la psychanalyse n'obtient ni plus ni moins de résultats théoriques et pratiques que la psychiatrie officielle. Voilà comment on peut récuser l'antipsychanalyse quand elle est critiquée par un idéaliste – et y souscrire dès qu'elle est critiquée par un matérialiste !

21

Crise de la psychanalyse. Quatre ans plus tard, en 1929, Politzer publie « La crise de la psychanalyse » dans la *Revue de psychologie concrète*. Freud vit toujours, il est une vedette internationale, il a soixante-treize ans, il vient de publier *L'Avenir d'une illusion* (1927), il va faire paraître *Malaise dans la civilisation* (1930). La psychanalyse existe désormais sur tous les continents, on le traduit en Chine, Leiris commence une psychanalyse à Paris sur le conseil de Bataille, Wittgenstein commente Freud dans ses cours de Cambridge, ses travaux sont analysés dans des congrès partout en Europe, mais aussi au Japon, en Inde, au Brésil, aux États-Unis, etc. C'est le moment choisi par Politzer pour parler d'une crise de la psychanalyse !

Les vingt premières années de la psychanalyse en constituent la période historique. Mais à l'heure où Politzer écrit, il souhaite une rénovation qui permettrait de sortir de la « nouvelle scolastique » (*Ecrits 2*, 189) dans laquelle se trouve la discipline. Elle n'est pas dans un processus évolutif ; elle ne s'inscrit pas dans la logique d'un progrès scientifique. Les premières impulsions de Freud, géniales, n'ont pas été suivies d'impulsions nouvelles ; les épigones se révèlent des chercheurs médiocres.

Or la formule donnée par Freud ne saurait être définitive, il demeure trop prisonnier de son temps et sa doctrine se ressent des modes de son époque : le scientisme dix-neuviémiste pèse lourd ; la mythologie énergétique découlant des découvertes physiques récentes implique trop la conception des dynamiques de l'appareil psychique ; la psychologie classique du moment reste trop visible dans l'architecture de la pensée qui en subit trop la loi. Une rénovation s'impose, sous peine de mort.

Poltzer applaudit au changement de topique : la première (inconscient, préconscient, conscient) s'avérait très conceptuelle, la seconde (ça, moi, surmoi), plus historique, laisse place au monde réel et aux interactions de la psyché individuelle avec la communauté concrète ; il souscrit également aux découvertes thérapeutiques et à leur valeur clinique – s'il faut en croire ce que Freud lui-même en dit, puisqu'il affirme clairement soigner, guérir et obtenir des résultats concrets. On ignore à l'époque qu'il falsifie ses résultats, invente des cas, suppose une clinique, décrète des guérisons de façon à forcer l'histoire – alors que les effets thérapeutiques ne dépassent guère ceux de la psychiatrie classique. Le dernier Freud en convient publiquement dans

La sophistication freudienne. Politzer consacre un texte de la *Revue de psychologie concrète* à répondre à un texte critique du docteur A. Hesnard : « A propos d'une prétendue "Crise de la psychanalyse" » qui, lui-même, répondait à celui précédemment cité et analysé. La polémique est serrée, les citations renvoient aux citations, les arguments aux arguments, le détail argumentatif prend parfois toute la place, mais Politzer y défend en creux un certain nombre de thèses qu'il faut extraire de leur gangue polémique. Ce texte est l'occasion de voir apparaître ce qu'il convient de nommer aujourd'hui les éléments de langage de la corporation dès lors qu'on se permet de ne pas souscrire à sa mythologie.

Ainsi, pour éviter d'avoir à débattre sur le fond, Hesnard renvoie Politzer à une résistance personnelle : n'avoir pas été psychanalysé interdirait d'examiner le contenu théorique de la doctrine. Autrement dit, il faudrait avoir donné des gages en s'engageant dans la secte pour avoir le droit de manifester ses désaccords avec elle ! Le même Hesnard interdit qu'on critique la psychanalyse si l'on n'est pas soi-même psychanalyste – seconde thèse de l'orthodoxie freudienne. Réponse de Politzer : « Cela revient à dire que ceux-là seuls auraient le droit de se critiquer entre eux qui, en fait, n'en ont aucune envie » (*Ecrits 2*, 229) !

Politzer analyse des thèses, il ne se soucie pas de commenter d'hypothétiques guérisons. A Hesnard expliquant que la psychanalyse n'est pas une occasion de théorie, de remplissage d'une revue luxueuse (il vise la revue des amis philosophes, la *Revue de psychologie concrète*, financée par Guterman) ou de savants mémoires, mais une thérapie qui doit se faire comprendre de ses malades, Politzer répond ironiquement « que la physique n'est pas faite pour être comprise des atomes et qu'une science en général n'élabore pas ses théories en s'adaptant à la "mentalité" de son objet. Sans cela, ne pourrait être érigée en théorie vétérinaire par exemple qu'une théorie pouvant être comprise des bœufs, et ainsi de suite » (231).

A cette époque, Politzer a bien vu combien la psychanalyse, scolastique dans sa forme, idéaliste dans son contenu, est devenue une orthodoxie qui exclut quiconque se refuse à souscrire à l'idéologie freudienne. La psychanalyse regorge de théories différentes, contradictoires. L'appareil politique mis en place par Freud pour assurer son hégémonie et sa domination permet certainement un ordre institutionnel, mais au détriment d'un progrès de la discipline qui se fait attendre. Là encore, si la psychanalyse refuse et récuse la critique, elle se condamne à périr en se figeant dans un catéchisme.

L'hypothèse freudo-marxiste. Politzer est l'un des premiers à parler en France de la formule freudo-marxiste à laquelle, paradoxalement, Freud doit son succès en France – en l'occurrence avec les surréalistes dans les années 20-30, puis, plus tard, avec les acteurs de Mai 68. Cette formule est initiée en Europe par Wilhelm Reich, que cite Politzer. En novembre 1933, c'est faire preuve d'une excellente connaissance de la totalité du mouvement psychanalytique viennois, d'autant qu'il consacre également une belle étude à la psychologie individuelle d'Adler dans sa *Revue* en juillet 1929.

La France dispose de son freudo-marxisme avec Jean Audard, l'auteur d'un article paru dans *Les Cahiers du Sud* sous le titre « Du caractère matérialiste de la psychanalyse ». Thèse de ce texte ? Le marxisme reste idéaliste ; la psychanalyse est matérialiste ; le salut du marxisme passe par une revivification du premier par la seconde : le freudo-marxisme constitue donc la voie royale qui conduit à la renaissance du marxisme. On comprend que cette thèse échauffe le philosophe membre du Parti communiste français depuis trois ans.

Aux yeux de Politzer, le freudo-marxisme est une entreprise qui se propose de vider le marxisme de sa substance révolutionnaire. Pour le philosophe communiste, les choses sont simples : la psychanalyse est une idéologie réactionnaire, une philosophie idéaliste, une pensée dangereuse même, si l'on pense à son irrationalisme, une source à laquelle le fascisme européen et le nazisme viendront boire. Dans « Psychanalyse et marxisme. Un faux contre-révolutionnaire : le freudo-marxisme », Politzer écrit : « Contrairement à la prétention qui consiste à vouloir en faire une science, la théorie de la psychanalyse est un *système philosophique*, construit en partant d'un certain nombre de faits, dont il s'agirait d'ailleurs de vérifier la liste, mais qui, en tout cas, sont, à l'heure qu'il est, complètement écrasés par le fatras pesant des élucubrations. » (*Ecrits 2*, 269). Notons au passage que Politzer invite à un travail d'enquête historique à propos des faits sur lesquels la psychanalyse prétend fonder sa scientificité – le travail ayant été fait depuis, on a vu l'étendue de l'affabulation freudienne.

On lit Freud et on le croit sur parole. Or, affirme Politzer, la culture générale du prétendu inventeur de la psychanalyse n'a jamais dépassé celle d'un bourgeois ayant fait des études de médecine. Certes, il est frotté aux lettres classiques, connaisseur de la mythologie gréco-romaine, et de l'antiquité égyptienne, mais jamais il ne sollicite une science digne de ce nom : mathématique, physique, biologie, chimie, physiologie. Freud s'appuie sur des récits mythologiques, des légendes folkloriques, des tragédies grecques : il se contente de jouer avec des images, des concepts, des abstractions, des allégories – il élabore une philosophie idéaliste aux antipodes d'une science digne de ce nom.

Politzer écrit : « Freud subit l'influence, non pas des courants scientifiques et philosophiques les plus avancés, mais des courants les plus réactionnaires » (272) – notamment le courant énergétique, avec lequel il élabore une théorie de l'inconscient qui transforme ce premier moteur immobile idéal en source de tous les mouvements individuels et collectifs. Sa doctrine est radicalement irrationnelle, totalement spéculative, nullement scientifique. Ni matérialiste, ni historique, ni dialectique, ni scientifique, la psychanalyse se construit sur une mythologie ayant superbement mystifié son public car elle a laissé croire à son caractère subversif en réduisant la totalité du réel à la libido, donc à l'énergie sexuelle. La bourgeoisie, contente de s'encanailler à si peu de frais, a fini par se rallier à cette philosophie de la libido.

Critique de la raison freudienne. Cette vision du monde irrationnelle, mythologique, philosophique, idéaliste, prend donc sa place dans un combat politique : de la même manière que le bergsonisme, la psychanalyse devient l'alliée du capitalisme et de la bourgeoisie. Politzer parachèvera cette analyse dans « La fin de la psychanalyse ». Ce texte date d'octobre-novembre-décembre 1939 et paraît dans *La Pensée* sous le pseudonyme de Th. W. Morris. Ses conclusions sont redoutables et définitives.

Politzer commence brutalement : « La mort de Sigmund Freud replace devant notre esprit la psychanalyse qui, en fait, appartient déjà au passé » (*Ecrits 2*, 282). Il affirme que dans les dix dernières années, la discipline créée par Freud périssait et qu'elle avait cessé d'intéresser. Selon lui, elle avait même disparu dans les milieux scientifiques avancés. Freud, le freudisme et la psychanalyse ont beaucoup déçu : ils ont trop annoncé et peu tenu. Des médecins se réclament d'elle mais, finalement, pratiquent une méthode éclectique – pour ne pas dire bricolée.

A cette époque, 1939 donc, bien avant les travaux effectués par des historiens dans la seconde moitié du xx^e siècle qui lui donneront raison, apporteront les preuves et montreront l'étendue des dégâts, Politzer affirme que Freud n'a pas pu établir scientifiquement ses résultats. Il a certes prétendu qu'il guérissait, mais cette assertion performative reste à démontrer selon l'ordre des raisons de la science, qui suppose la reproductibilité des expériences et l'obtention d'un même résultat validant

l'universalité du propos et de la découverte. Très informé de ce que publie Freud, Politzer renvoie même à l'idée développée par lui dans ses derniers textes que la psychanalyse serait une méthode parmi d'autres. Sans préciser ses sources, il renvoie en effet implicitement à *L'Analyse avec fin et l'Analyse sans fin*, un texte paru dans une revue en 1937, autrement dit quasi contemporain de l'élaboration de son article.

La chose se trouve clairement dite dans « La fin de la psychanalyse », Freud, dogmatique, veut « maintenir un échafaudage idéologique, le cas échéant, contre les faits » (287). On ne peut mieux dire que le psychanalyste viennois se trouve aux antipodes de la psychologie du concret : Freud fonctionne comme un philosophe qui échafaude une pensée systématique avec force concepts, sans aucun souci qu'ils correspondent à quoi que ce soit d'existant dans la réalité. On ne peut mieux signifier le caractère romanesque, fictif, performatif, idéologique, idéaliste, de la psychanalyse freudienne.

Au reproche d'être une fiction pure, Politzer ajoute celui d'éclectisme. En effet, la psychanalyse est moins une science élaborée à partir d'hypothèses vérifiées débouchant sur des vérités universelles, qu'un collage d'emprunts effectués à une multiplicité de domaines : au départ, le matérialisme mécaniste, puis les modèles physiques des jeux de force, ensuite le vitalisme énergétique, mais aussi l'allégorie mythologique, la référence littéraire, le tout formulant une idéologie idéaliste qui entre en conflit avec les progrès de la pensée matérialiste. La psychanalyse freudienne procède de la réaction philosophique, sociale et politique. Elle ajoute une construction idéaliste de plus à l'histoire de la philosophie conservatrice.

Freud s'est réclamé de la science, des vérités universelles, de la découverte d'un continent inconnu, à la façon d'un Christophe Colomb débarquant en Amérique. Il a inscrit sa prétendue révolution dans un lignage qui va de Copernic à lui, en passant par Darwin, comme si l'écriture de son aventure dans un schéma scientifique faisait de lui un scientifique. Le géocentrisme copernicien, la sélection darwinienne des espèces constituent des révolutions dans le monde de la *cosmologie* et de la *biologie*. Freud fait de sa prétendue découverte de l'inconscient une révolution scientifique de même nature – une révolution *psychologique*.

Le futur auteur de la *Critique des fondements de la psychologie* récuse le caractère de révolution psychologique revendiqué par Freud en 1917 dans *Une difficulté de la psychanalyse*. Freud n'est pas dans la science, mais dans le discours général, les notions vagues et imprécises, les formules creuses, ce qui paraît très clair quand on aborde sa sociologie : « En voulant expliquer des faits sociaux par des "complexes", Freud a été amené, en fait, à employer quelques formules générales passe-partout et à négliger l'homme concret dans sa réalité historique. La sociologie psychanalytique n'est, pour cette raison, que la réédition, dans un vocabulaire différent, de la vieille sociologie idéaliste » (295).

Politzer souligne que les usages de la psychanalyse dans le domaine pédagogique produisent des effets dévastateurs. L'idée que la tâche essentielle de l'éducation consiste à liquider les complexes des jeunes hommes et des jeunes filles, que le professeur a pour tâche d'accélérer la résolution des complexes d'Œdipe et d'Ariane, qu'il doit penser son activité en regard de la mythologie freudienne, voilà une erreur considérable. En polarisant son activité sur des problèmes de nature métapsychologique, l'enseignant évacue l'économie, l'histoire, le monde réel. La réduction de toute problématique à une affaire libidinale écarte les conditions historiques dans lesquelles les individus existent.

25

Le compagnonnage psychanalyse et nazisme. La psychanalyse de Freud explique toujours l'histoire par la psychologie et plus particulièrement par les mythes transmis phylogénétiquement, de façon miraculeuse, hors matière corporelle, hors physiologie, depuis le premier homme jusqu'au dernier des contemporains. En expliquant l'histoire par la psychologie, et non l'inverse comme il le faudrait, la psychanalyse tombe dans la métaphysique. La sociologie de Freud se réduit toujours à une métapsychologie dans laquelle ne figurent pas les conditions concrètes d'existence.

L'idéalisme freudien nourrit l'irrationalisme, et l'on sait que Politzer en pourfend toutes les formules : bergsonienne, phénoménologique, heideggerienne, fasciste avec Rosenberg. La psychanalyse freudienne lui semble entrer dans la série des idéologies compatibles avec le national-socialisme.

Politzer frappe son coup le plus fort. Freud fut dans sa vie et dans son œuvre un conservateur, un réactionnaire, un phalocrate, un misogynne, un antimarxiste, un anticommuniste, un antibolchevique, un partisan des régimes forts avec des Césars autoritaires capables de contenir l'irréfragable pulsion de mort inscrite dans la biologie, a soutenu l'austrofascisme du chancelier Dollfuss, célébré Mussolini comme un « héros de la civilisation », travaillé avec Felix Boehm, l'émissaire des nazis, pour que la psychanalyse puisse continuer à exister sous régime national-socialiste, tout en œuvrant à l'éviction de Wilhelm Reich pour cause de communisme. Cet homme, donc, a été présenté fautivement comme un révolutionnaire : « L'argument principal qui fut invoqué consistait à dire que la psychanalyse a osé, enfin, assigner la vraie place à l'instinct sexuel, à la libido, à l'érotisme » (*Ecrits* 2, 299). Cette négation du déterminisme économique-politique au profit d'une toute-puissance de la libido pour expliquer l'histoire constitue, pour Politzer, le signe manifeste de la pensée petite-bourgeoise se réclamant plus du socialisme utopique de Fourier que du socialisme scientifique de Marx.

Politzer souligne donc les points de passage entre l'irrationalisme freudien et le nazisme via la célébration du mythe comme catégorie susceptible d'expliquer le réel. La religion puise sans difficulté dans la psychanalyse, et les obscurantismes y recourent comme à une discipline de référence. On a cru que, parce que la psychanalyse avait été critiquée à ses débuts dans les milieux conservateurs, elle devenait de fait une discipline progressiste. Mais c'était une erreur. La prudence des milieux bourgeois qui n'entendait pas que la sexualité prenne une place si importante a vite cédé dès qu'elle a vu le bénéfice conservateur et réactionnaire qu'elle pouvait tirer de cette nouvelle discipline : pendant qu'on fait de la libido le moteur de l'Histoire, on ne se soucie pas de l'exploitation du prolétariat, de la misère des masses et de la nécessité de faire la révolution. Le freudisme est fondamentalement contre-révolutionnaire.

Dès lors, le compagnonnage entre freudisme et nazisme se comprend. Lisons ces lignes de Politzer : « Il est vrai qu'on a souvent fait état, dans les milieux psychanalytiques, de l'exil de Freud symbolisant la condamnation de la psychanalyse par les nazis. Certes, il y a eu des déclamations nazies contre la psychanalyse. Il n'en est pas moins vrai que la psychanalyse et les psychanalystes ont fourni pas mal de thèmes aux théoriciens nazis, en premier lieu celui de l'*inconscient*. L'attitude pratique du nazisme à l'égard de la psychanalyse a été déterminée essentiellement par des raisons tactiques. En prenant des allures d'iconoclastes, les psychanalystes ont profondément heurté les sentiments des classes moyennes. Telle est la spécialité historique de l'anarchisme petit-bourgeois. En plus de la question raciale, c'est pour exploiter ce fait que le nazisme a dénoncé quelque peu le freudisme, mais cela ne l'a jamais empêché, ni d'intégrer les psychanalystes parmi le personnel nazi, ni d'emprunter des thèmes à la doctrine freudienne. En outre, précisément parce que les exagérations psychanalytiques heurtaient les sentiments de certaines couches sociales, et aussi parce qu'il y eut de nombreux fervents de la psychanalyse parmi les intellectuels d'avant-garde, les sociaux-démocrates en particulier, les propagandistes nazis ont utilisé le ressentiment contre la psychanalyse pour discréditer davantage les milieux en question. C'est pour les mêmes raisons qu'Hitler tonne dans *Mein Kampf* contre l'art décadent, etc. » (*Ecrits* 2, 300-301).

Politzer met dans le mille en pointant : la légende d'une incompatibilité ontologique entre freudisme et nazisme là où l'Histoire prouve le contraire ; le compagnonnage possible entre dévots de Freud et partisans d'Hitler, via le partage du foyer même de la psychanalyse, l'inconscient, notion vague, irrationnelle, pas du tout scientifique, déraisonnable, issue de l'obscurantisme allégorique et mythologique plus que de la découverte scientifique – car la généalogie d'une métapsychologie

des profondeurs dès la période glaciaire, la nature sauvage, obscure, profonde et noire, de cet inconscient moteur de l'Histoire renforcent l'obscurantisme au détriment des Lumières ; l'existence avérée de psychanalystes nazis ; l'emprunt de thématiques freudiennes occultes par les doctrinaires de l'idéologie national-socialiste – tout cela se vérifie historiquement.

Que le mépris affiché des nazis pour la psychanalyse freudienne ait obéi à des considérations de stratégie et de tactique de politique politicienne est une piste intéressante à creuser ; qu'il ait rendu possible, par un effet de billard à trois bandes, d'atteindre, de toucher et de concerner des artistes, des poètes, des littérateurs, des penseurs convertis à la doctrine de l'auteur de *Psychopathologie de la vie quotidienne*, montre que l'incompatibilité affichée en surface se double d'une compatibilité en profondeur, la doctrine irrationnelle du Reich trouvant dans la pensée de l'inconscient phylogénétique une nourriture tout à fait substantielle – voilà qui mérite historiquement l'examen.

Que reste-t-il après cette démolition en règle par un homme qui, on l'a vu, connaissait très bien Freud, pour avoir assisté à des séminaires à Vienne dans sa jeunesse, mais aussi pour avoir lu de très près la littérature freudienne au fur et à mesure de sa parution ? Politzer ne parlait pas de la psychanalyse par oui-dire : lire en allemand, dès 1937, *L'Analyse avec fin et l'Analyse sans fin* dans le vingt-troisième tome de la *Revue internationale de psychanalyse*, en utiliser la substance dans un article de 1939, voilà qui témoigne d'une lecture de première main, d'une information directe, à la source. Politzer savait de quoi il parlait.

Quel avenir prophétisait-il à la psychanalyse ? *La mort...* Il rédige le constat de décès sans sourciller : « Il est vraisemblable aujourd'hui que la psychanalyse subira un sort analogue à celui de la phrénologie et de l'hypnotisme. Comme eux, elle appartient au passé » (302). Comment être plus clair ? Auprès du cadavre, Georges Politzer se propose d'en finir avec les « raccourcis sensationnels de la psychanalyse » au profit d'une psychologie soucieuse du réel le plus immanent. Sur ce chantier de décombres fumantes, Politzer entame son combat pour une positivité. Elle prit le nom de psychologie concrète. Ce fut le moment positif de cette pensée n'ayant nullement pris le temps de l'affirmation – la mort sous les balles nazies entravera ce projet qui ne sera pas perdu pour tout le monde...

26

Qu'est-ce que la psychologie concrète ? En 1929, Politzer publie l'éditorial du premier numéro de la *Revue de psychologie concrète* : « Les fondements de la psychologie ». Ce long article est suivi d'un second – et la revue cesse. Politzer la remplissait à lui seul. Son analyse est ébouriffée : il peut être laborieux dans le démontage d'une psychologie à laquelle il n'adhère pas ; allusif quand il entretient de ses notions majeures « le drame » et « la psychologie concrète » ; souvent négatif, quand il dit ce que le drame n'est pas, ou ce à quoi s'oppose la psychologie concrète ; polémique quand il met en parallèle la fin du bergsonisme et la mode de la psychanalyse en écrivant qu'on peut « se passionner en psychologie pour d'autres choses que la gélatine de l'intuition et le chewing-gum de la durée. On aime mieux le complexe d'Œdipe, les croisières amniotiques que les maigres mythes sur "le moi qui se dilate" » (*Écrits 2*, 159) ; répétitif quand il dit, redit et formule à nouveau les matériaux d'un chantier.

La dernière page de ses deux longues études confesse en effet le caractère en travaux de l'aventure : « Tout ce qui précède, écrit-il après plus de cent pages, peut paraître manquer énormément de précision. Il en est ainsi effectivement » (187) – mais Paris ne s'est pas fait en un jour et Politzer, alors âgé de vingt-six ans, peut légitimement imaginer disposer d'une vie devant lui pour affiner son travail. Sa *Critique des fondements de la psychologie* publiée l'année précédente, en 1928, souffre du même défaut : le génie affleure, les intuitions brillent, la direction est la bonne, le talent littéraire ne manque pas, mais l'ensemble méritait, évidemment, le temps que la vie ne lui donnera pas.

Politzer souhaite constituer la psychologie comme science. Pour ce faire, il entend supprimer les formules mythologiques et les formes préscientifiques de cette discipline. La psychanalyse, bien sûr, relève de ces catégories : discipline littéraire, mythologique, préscientifique et, pour tout dire, idéaliste, spiritualiste et bourgeoise. Ce travail de construction d'une psychologie concrète, Politzer l'avoue, et c'est aussi ce qui explique les limites de ses travaux en la matière, ne pourra être une aventure solitaire et individuelle. L'ampleur d'une pareille tâche exige un collectif. La revue se présente comme le lieu et l'occasion, la formule de ce labeur d'une communauté.

Le chantier doit commencer par un état des lieux – autrement dit, sous la plume de Politzer, par une critique des formes actuelles de la psychologie : behaviorisme, autrement dit psychologie comportementale, psychologie dite physiologique, la psychanalyse de Freud, la psychologie individuelle d'Adler, la technopsychologie, la caractérologie. La doctrine freudienne s'inscrit dans le temps : elle a pu présenter un intérêt par un semblant de retour au concret, mais elle a stagné à cause de constructions théoriques insuffisantes.

Politzer veut abolir l'âme, la conscience, la vie intérieure, les processus mentaux, les faits spirituels et les phénomènes de conscience. On sent que Bergson et Freud restent dans la ligne de mire... Et cette abolition vise la réalisation du concret. Le philosophe va au plus direct et envisage la vie biologique, physiologique, économique, historique, réelle, incarnée, immanente, ici et maintenant. « Cette vie humaine constitue (pour la désigner d'un terme commode dont nous ne retenons que la signification scénique) un drame » (80). Le drame nomme le concept central de cette psychologie concrète. Qu'est-ce qu'un drame ?

27

Qu'est-ce qu'un drame ? Notre vie quotidienne nous place directement dans le drame ; ce qui nous arrive est dramatique ; notre vision du monde est dramatique ; nos intentions sont dramatiques ; nous nous souvenons de situations dramatiques – nous sommes acteurs de ceci ou de cela, nous sommes témoins d'une chose ou d'une autre, nous avons fait des voyages, lu des livres, rencontré des gens, dit des choses, nous jouons tel ou tel rôle, tout cela est drame ; nous pensons à nous en termes dramatiques ; l'intersubjectivité l'est aussi, aucune relation avec un tiers n'y échappe ; dramatique est notre compréhension du monde et des autres ; même chose pour notre connaissance d'autrui. Le drame ramasse la totalité du réel concret – une définition n'épuiserait pas le sens du terme, puisqu'il comprend tout ce qui existe réellement, concrètement. Politzer l'écrit nettement : le drame est « l'ensemble des faits originaux » (119).

Cette matérialité du monde oubliée par la psychologie, Politzer en fait son objet de prédilection. La métapsychologie a trahi le concret en transformant le drame, en le présentant différemment de ce qu'il est. Comment ? A l'aide du réalisme, de l'abstraction et du formalisme. Lisons : « Le réalisme anéantit la réalité même du fait dramatique tel qu'il est donné concrètement ; l'abstraction substitue aux individus concrets, qui sont les sujets du drame, d'autres acteurs qui sont impersonnels ; le formalisme élimine la manière précise dont les faits dramatiques sont concrétisés pour ne retenir que des formes où la détermination individuelle n'a plus aucune place » (119). Le drame est évincé au profit des idées, de l'abstraction ; le phénoménal se trouve effacé par le nouménal ; le vivant laisse la place au transcendantal ; le sensible passe au second plan, supplanté par l'intelligible. Le drame est l'autre nom de ce qui s'oppose radicalement au concept.

La psychologie classique, y compris la psychanalyse qui, un temps, fut soucieuse du drame avant de l'abandonner au profit d'un schématisme transcendantal idéaliste, ne pense le réel qu'après l'avoir évincé. Elle lui préfère l'idée du réel, la pensée du réel, le schéma du réel, l'allégorie du réel, le mythe du réel, le fantasme du réel, autant de constructions intellectuelles qui suppriment le réel. Elle vit d'abstractions pures dans lesquelles l'individu concret, la personne de chair et d'os, n'a pas droit de cité. Politzer veut une autre psychologie soucieuse de l'homme dans le drame.

Voilà pourquoi il crée une psychologie matérialiste. Politzer prend soin de dire tout ce qui l'éloigne du matérialisme simple, trivial, vulgaire, ancien du terme. Une psychologie matérialiste ne réduit pas le réel à de l'anatomie, de la physiologie. La vérité psychologique de l'être n'a rien à voir avec le système nerveux, les glandes endocrines ou l'organisme. Quand certains se croient dans la psychologie concrète lorsqu'ils rabattent la psyché sur un donné anatomique, ils se trompent. Leur schématisme se contente de démarquer le vieux moule spiritualiste.

Politzer rattache sa psychologie concrète au matérialisme dialectique, mais sans se contenter d'adouber l'économie comme le déterminisme ultime auquel on pourrait tout ramener. Politzer introduit une notion extrêmement intéressante dont Lacan fera grand usage : le langage. Ainsi : « Ne peut être accepté comme événement psychologique que ce que je puis reprendre pour mon compte comme récit de ce que j'ai fait moi-même » (155). Le fait psychologique existe par la parole de celui qui l'a vécu comme drame et le formule dans un récit qui le met en mots. La piste d'une psychologie matérialiste et dialectique inscrite par-delà le déterminisme simpliste de l'idéologie marxiste officielle était intéressante. Cette théorie du drame et du langage comme fondations d'une psychologie concrète proposait les prémisses d'une révolution psychologique qui n'a pas eu lieu – à cause d'un drame...

28

Un drame de la Résistance. On l'a vu, mais résumons-le : bien que le Parti communiste français, son parti depuis le 30 octobre 1930, obéisse aux ordres venus de Moscou et, pacte germano-soviétique oblige, invite à collaborer avec l'occupant nazi en France le temps que dure ce pacte, soit du 23 août 1939 au 22 juin 1941, Georges Politzer, *contre les directives de son parti*, résiste dès novembre 1940 en critiquant les thèses national-socialistes d'Alfred Rosenberg, l'auteur du *Mythe du xx^e siècle*, venu à Paris défendre ses théories à la Chambre des députés. La même année, il quitte l'enseignement, entre dans la clandestinité, rédige, publie, diffuse et distribue *L'Université libre*, organe de Résistance. De novembre 1940 au 16 décembre 1941, quarante numéros paraissent. En février 1941, autrement dit *toujours dans le temps du pacte*, il publie *Révolution et Contre-Révolution au xx^e siècle* – texte de franche résistance intellectuelle. Les nazis, auxquels le PCF a demandé la réparation de *L'Humanité*, arrêtent Politzer le 15 février 1942. Torturé, il ne parle pas, il perd plusieurs fois connaissance. Au nazi qui le soumet à la question et lui demande le nom des responsables du terrorisme, il donne celui de Pétain... Le 23 mai 1942, il est fusillé comme otage au Mont-Valérien – plus de mille personnes y seront abattues par les nazis. Devant le peloton d'exécution, Georges Politzer s'adresse aux tireurs et leur dit : « Je vous fusille tous » ! Son ami Jacques Decourdemanche subira le même sort dans le même lieu sept jours plus tard. Politzer a chanté *La Marseillaise* jusqu'au bout – *La Marseillaise*, pas *L'Internationale*.

Maï devait quitter le premier pour refaire sa vie avec le second. Cette histoire fut évidemment dissimulée par le PCF, qui avait intérêt à nourrir le mythe du couple communiste, lui fusillé, elle déportée et morte en camp de concentration *pour l'idéal du Parti*. Le PC a longtemps passé sous silence cette information qui nuisait aussi à l'idée qu'il se faisait de la famille : nataliste, prude, adversaire de toute liberté sexuelle, farouchement opposée à la contraception et au divorce, perçus comme des signes d'immoralité bourgeoise et de dépravation capitaliste.

Pour sa part, Maï est arrêtée le même jour que son mari par la police française. Cocteau tâche d'intervenir en leur faveur auprès des autorités allemandes – en vain. Emprisonnée à la Santé, remise aux mains de la Gestapo, maltraitée, malade, on la menace de faire élever son fils par une famille allemande. Dans la prison du fort de Romainville, avec Danielle Casanova, communiste et résistante elle aussi, elle met sur pied des conférences, des cours d'allemand, de chant, de danse, de diction, de fandango... Elle écrit dans une lettre : « Le moral est chez toutes magnifique »... Transférée dans d'autres prisons, dirigée vers Compiègne, elle voyage dans des wagons à bestiaux pendant trois jours vers un camp de concentration. Elle arrive à Auschwitz le 27 janvier 1943. Sous le porche d'entrée, les déportés chantent *La Marseillaise*. Maï est rasée, dénudée, tatouée – matricule 31681. Trente-neuf jours plus tard, le 6 mars 1943, elle meurt du typhus dans le camp.

29

Une gauche rimbaldienne. Si Politzer a laissé sa psychologie concrète en chantier, ça n'est pas, au contraire de ce qui fut souvent écrit, pour cause de militantisme au Parti : cette psychologie positiviste, matérialiste, anti-idéaliste, soucieuse du *drame* de tous les hommes concrets, exigeait, au dire même du philosophe, un travail collectif et du temps pour fabriquer une théorie obtenue par la pratique et les croisements de résultats scientifiques. L'inachèvement de la psychologie concrète n'est pas due au caprice d'un individu requis par la vie quotidienne d'un militant du PCF, mais à la conjonction de plusieurs raisons : l'absence de retour positif à sa demande d'un intellectuel collectif pour mener à bien cette aventure très excitante d'une psychologie matérialiste ; l'urgence qu'il y eut, pour un communiste poussé par sa conscience à travailler contre les directives de son parti, à résister au national-socialisme de façon concrète ; la clandestinité dans laquelle il entre en 1940 ; son arrestation et son exécution par les nazis. En dehors de ces raisons, il n'y en eut pas d'autres...

Mort pour la France, et non pour le Komintern, Georges Politzer fut un génie foudroyé. On imagine que cette pensée bouillonnante, énervée, combattante, militante, engagée, érudite, intelligente, forte, radicale, sans concessions, aurait pu manifester sa grandeur dans la positivité d'une philosophie au service des hommes et des femmes concrets. Le communisme fut chez lui moins une affaire de parti, de dogmes, d'idéologie, de doctrine, de comités central, d'apparatchiks, de prébendes que de romantisme révolutionnaire rimbaldien – il voulait *changer la vie* des plus démunis, des misérables, des gueux, des sans-grades, des gens de peu.

Fusillé à l'âge de trente-neuf ans, il entrait à peine dans la carrière philosophique – bien qu'ayant déjà publié plus de mille pages. Sa pensée fut abondamment utilisée, pour rester dans l'euphémisme, par d'autres qui s'appelaient : Sartre, Merleau-Ponty, Leiris, Lévi-Strauss, Canguilhem, Althusser, Ricœur, Lacan, Lefebvre, Deleuze, Foucault, Derrida ! L'histoire de cet usage des intuitions fortes d'un grand mort par des gens qui firent carrière dans l'histoire de la philosophie après guerre, reste à écrire – elle ne manquerait pas d'étonner...

II

PAUL NIZAN

et « le parti terrestre des hommes »

Nizan sartrisé. En mars 1960, Jean-Paul Sartre écrit une préface à la réédition d'*Aden Arabie*, le livre de son ami Paul Nizan, mort à la guerre. 1960, c'est aussi l'année de la disparition de Camus, le 4 janvier, celle d'un voyage de Sartre à Cuba en février-mars à l'issue duquel il rédige des pages dithyrambiques sur la révolution cubaine ; c'est également l'année de la *Critique de la raison dialectique*, un gros ouvrage indigeste qui justifie l'usage de la violence la plus brutale pour réaliser artificiellement cette révolution dont Marx écrit pourtant qu'elle ne pourrait pas ne pas se réaliser naturellement, en vertu des implacables prédictions scientifiques de son matérialisme dialectique...

Cet avant-propos destiné à la réédition d'*Aden Arabie* pour le compte des éditions Maspero dans la collection « Les Cahiers libres » passe, aux yeux des auteurs des *Ecrits de Sartre*, Michel Contat et Michel Rybalka, pour un autoportrait de son auteur. Il faudra dire comment... Dans sa préface à *Signes*, Maurice Merleau-Ponty, qui meurt d'un arrêt cardiaque le 3 mai 1961, vole au secours de l'auteur des *Mains sales*. Les maîtres d'œuvre de la bibliographie hagiographique du philosophe de Saint-Germain-des-Prés écrivent que ce texte constitue « une attachante autobiographie où Sartre dresse un réquisitoire contre toute son époque et se juge lui-même sans indulgence » (341). On peut ne pas souscrire à cette version sartrienne des faits et ne pas trouver dans cette soixantaine de pages une autobiographie critique, un réquisitoire contre l'époque, un jugement sévère sur soi. Cette préface constitue un détournement de cadavre à des fins d'autopromotion personnelle.

Dans cette étude, Sartre se regarde écrire et rédige d'une plume satisfaite de ses effets lyriques. L'ancien petit camarade de l'Ecole normale supérieure crée la légende de son ami mort : un accident de la route de Nizan à Aden devient une tentative de suicide ; les manuscrits enterrés du philosophe mort à la guerre sont présentés comme mangés par la terre alors qu'ils n'ont jamais été retrouvés ; une erreur typographique transforme même le temps fasciste de Nizan chez les partisans de Georges Valois en moment « valaisien » (20), cette erreur typographique fort opportune dispensant d'interroger le compagnonnage fascisant de Nizan entre décembre 1925 et février 1926...

Nizan se trouve sartrisé, présenté comme un double de Sartre par lui-même : les deux hommes ont le même âge, ils fréquentent la même école dès 1916 à Henri-IV, ils préparent ensemble le concours de Normale sup à Louis-le-Grand, entrent la même année Rue d'Ulm, balancent des préservatifs pleins d'urine sur les normaliens de droite au cri d'« Ainsi pissait Zarathoustra », boivent beaucoup et sortent ensemble, décrochent tous deux l'agrégation de philosophie en 1924, travaillent à des projets d'écriture communs, révisent la traduction de la *Psychopathologie générale* de Jaspers, louchent pareillement, mais en sens inverse, Nizan agréablement parce que son strabisme lui donne « un air de malicieuse absence » (16), Sartre désagréablement, ce défaut, écrit-il, faisant de son visage « une terre en friche ». En décembre 1927, Nizan se marie, il a pour témoins Aron et Sartre. A l'ENS où on les confond, les normaliens les appellent « Nitre et Sarzan »...

Dans cette préface, Sartre, citant Nizan, parle de la gauche comme d'un *grand cadavre à la renverse* n'ayant plus rien à dire à la jeunesse. Mais il faut entendre par « gauche » la gauche officielle, celle des socialistes et des communistes français qui, à l'époque, soutiennent la guerre d'Algérie, car Sartre défend la même année le marxisme de Castro, la figure et la personne du dictateur, un homme « timide » si l'on en croit le numéro de *Revolución* du 27 février. Le despote cubain assiste avec Sartre à une représentation de *La Putain respectueuse*... Si *grand cadavre* il y a pour Nizan, c'est parce que la gauche française ne se radicalise pas sur son extrême, à savoir son versant césarien, autocratique et autoritaire. La lecture de la *Critique de la raison dialectique* précise l'ultrabolchevisme de Sartre.

Le portrait de Nizan s'inscrit dans cette configuration : célébration d'un homme d'autant plus facile à honorer que sa mort laisse le champ libre à Sartre qui, depuis son plus jeune âge, veut être Spinoza et Stendhal. Il l'écrit partout dans son œuvre, dans *Les Mots* avec force détails, mais également dans cette préface au livre de Nizan : ce fils de grands bourgeois cultivés, ce petit garçon apparenté à Albert Schweitzer, se savait élu... Sartre voulait être Spinoza, voilà pourquoi il construit un Nizan spinoziste, ce qu'il ne fut jamais.

Sartre fait de Nizan un frère ; en fait, il s'agit d'un frère ennemi. En matière de politique, là aussi, ils ne regardent pas dans la même direction : Sartre lorgne vers lui-même et sa carrière, il pense aux stratégies utiles pour devenir Spinoza et Stendhal ; Nizan regarde vers la révolution prolétarienne, il attend du communisme une solution à ses problèmes existentiels. Sartre est totalement apolitique avant guerre, il ne vote pas, ne milite pas, ne soutient aucune cause politique ; il ne comprend rien au Front populaire, rien à la montée des fascismes européens et, bien que résidant fin 1933 en Allemagne, à Berlin, il ne voit rien du national-socialisme au pouvoir depuis presque un an, il lit Husserl et Heidegger...

Sartre va vers son destin de grand homme de la littérature et passe la guerre sans encombre, puis profite des opportunités de l'après-guerre pour entrer dans la carrière aux côtés des gens utiles pour réussir, à l'époque, les communistes ; Nizan chemine en direction de ce qu'il croit être le salut de l'humanité, du peuple, des ouvriers, des petits, des sans-grade, des exploités et, pour ce faire, il entre au Parti communiste, milite, travaille, écrit. Puis il quitte le Parti au moment du pacte germano-soviétique, le 25 septembre 1939. Il meurt d'une balle qu'on dit perdue le 23 mai 1940.

Nizan otage de Sartre. Le texte de Sartre sur Nizan obéit à une stratégie opportuniste : il s'agit pour l'homme du Flore d'enrôler Nizan contre le Parti en célébrant un communiste pur, idéaliste, romantique, condamné par ce fameux Parti lorsqu'il en démissionne. Réagissant à cette décision d'un homme désireux de rester fidèle à ses idées, le PCF déclenche une campagne d'une extrême brutalité pour transformer Nizan, qui vient de mourir, en traître, en vendu, en policier payé par le capital... Thorez publie un article immonde dans le numéro 3 de *The Communist International*, intitulé « Les traîtres au pilori » - on peut y lire l'habituelle rhétorique des communistes défendant l'appareil et sa ligne officielle : « traître, chien pourri, espion émergeant au ministère de l'Intérieur ». Aragon se fait le romancier de cette calomnie dans *Les Communistes*. La balle qui tua Nizan dut réjouir au Comité central.

Sartre écrit cette préface dans le contexte de la guerre d'Algérie sur laquelle le PCF manifeste une position politique très particulière, aux antipodes de la légende anticoloniale constamment récitée depuis. Concernant les massacres de Sétif, *L'Humanité* écrit dans son édition du 19 mai 1945 : « Ce qu'il faut, c'est punir comme ils le méritent les tueurs hitlériens ayant participé aux événements du 8 mai et les chefs pseudo-nationalistes qui ont sciemment essayé de tromper les masses musulmanes, faisant ainsi le jeu des cent seigneurs dans leur tentative de rupture entre les populations algériennes et le peuple de France. » Précisons que les « tueurs hitlériens » sont... les nationalistes algériens, et non la troupe envoyée par de Gaulle !

Le 12 mars 1956, alors que, depuis la « Toussaint rouge » du 1^{er} novembre 1954, les hostilités ont déjà causé un grand nombre de morts de part et d'autre, le PCF vote les pouvoirs spéciaux au gouvernement français pour mater la rébellion algérienne : 455 voix, dont 146 communistes, donnent en effet au socialiste Guy Mollet la possibilité d'agir comme bon lui semble, sans en référer à l'Assemblée nationale, pour entamer ce qui devient la guerre d'Algérie. 76 députés votent contre – mais on ne trouve aucun communiste parmi eux...

Sartre, qui se souvient d'être passé à côté de l'Histoire entre l'arrivée de Mussolini au pouvoir et la libération de Paris, en passant par l'accès d'Hitler à la Chancellerie, la guerre, la Résistance, l'Occupation, souhaite cette fois-ci ne pas manquer ce nouveau rendez-vous. La guerre d'Algérie lui fournit l'occasion d'un genre de rattrapage. Grosse ficelle de normalien, le schéma *occupation/résistance/collaboration/libération/épuration* associé à la Seconde Guerre mondiale se trouve reporté sur la situation algérienne : avec cette sophistication terrible, Sartre devient résistant à peu de frais : les nazis occupaient la France ? Comme les Français occupent l'Algérie... Certains Français collaboraient avec l'ennemi ? Comme les Blancs collaborent avec le régime colonial. D'autres résistaient ? Comme les militants du FLN... Paris s'est trouvé un jour libéré de la tyrannie de l'occupant ? Comme Alger le sera de la tyrannie française... Dès lors, l'équation *Français en Algérie égale nazis en France* devient un concept opératoire à Saint-Germain-des-Prés, donc dans le reste de l'intelligentsia française de gauche.

Or, le *Dictionnaire Sartre*, de François Noudelmann et Gilles Philippe, nous l'apprend, en 1956 le philosophe « ne revendique pas encore l'indépendance pour l'Algérie. En plus, à cette époque, il se montre plutôt réservé à l'égard du Front de libération national (FLN), conseillant à ses collègues des *Temps modernes* de ne pas aller trop loin dans leur soutien à cette organisation, reflétant ainsi probablement (*sic*) l'influence du Parti communiste français dont Sartre est proche à ce moment-là » (206). En juillet-août 1959, dans un entretien au journal *Vérité-Liberté* intitulé « Jeunesse et guerre d'Algérie », Sartre affirme : « La gauche française doit être solidaire avec le FLN. Leur sort est d'ailleurs lié. La victoire du FLN sera la victoire de la gauche » (*Les Ecrits de Sartre*, 356). Sartre n'entre donc dans la guerre d'Algérie qu'au milieu de l'année 59, soit quatorze ans après Sétif, cinq ans après la Toussaint rouge, trois ans avant la fin d'une guerre qui aura duré huit ans...

L'année où Sartre rédige la préface au livre de Nizan est également celle de la parution du « Manifeste des 121 », qui appelle à l'insoumission en Algérie : Sartre signe en bonne compagnie intellectuelle – Blanchot, Duras, Breton, Leiris, mais aussi François Maspéro, qui a publié la réédition d'*Aden Arabie*. Le PCF et la CGT font de ce texte un appel individuel et le critiquent ! Du vote des pouvoirs spéciaux en 1956 à la critique du Manifeste des 121 en 1960, en passant par la condamnation des attentats du FLN en 1954, l'exclusion des communistes qui soutiennent le FLN, le refus de l'indépendance algérienne en 1956, le PCF suit la ligne édictée par Moscou : priorité à la lutte contre l'impérialisme américain, la lutte anticoloniale étant remise aux calendes grecques. Le PCF soutient donc l'Algérie française ; pas Sartre.

Sartre saisit l'opportunité politique offerte par le Manifeste. Le PCF devient donc l'ennemi à abattre – avec la SFIO, il est « ce grand cadavre à la renverse, où les vers se sont mis » (13). Nizan devient l'homme qui, à gauche, refuse ce Parti communiste assimilé à une *charogne qui pue* et dont il convient de faire l'éloge. De sorte que Sartre effectue bien son autoportrait, mais en prenant Nizan en otage : l'auteur d'*Aden Arabie* et celui des *Mains sales* ne peuvent donc qu'être frères ! Le PCF qui a fait de Nizan un traître parce qu'il refusait l'alliance d'Hitler et de Staline, et le PCF qui attaque Sartre prenant fait et cause pour le FLN sont bien le même parti. Nizan devient donc le communiste opposé au Parti dont Sartre peut se réclamer comme un frère. Sachant ce que l'on pouvait savoir du passé politique de Sartre entre 1933 et 1960, peut-on croire que Nizan aurait apprécié ce détournement de cadavre ?

3

Nizan, l'anti-Sartre. L'histoire montre bien plutôt que Nizan fut l'anti-Sartre par excellence ! Ils regardaient bien l'un et l'autre dans deux directions différentes ! Nizan mort, Sartre le dépouille. L'auteur de *L'Idiot de la famille* n'écrit-il pas : « On entre dans un mort comme dans un moulin » (I, 8) ? Car la grande affaire de Paul Nizan fut bien de quitter le Parti communiste pour cause de pacte germano-soviétique, un comportement qui fait de lui une conscience critique, rebelle, réfractaire, droite, là où Sartre occupait des positions très antipodiques.

Ainsi, Sartre trouve ce pacte normal... Il le défend même encore en mai 1971 dans un entretien avec John Gerassi : « Je n'avais pas d'objections contre ça en soi – après tout, à Munich, les puissances occidentales avaient abandonné la Russie... » (*Entretiens avec Sartre*, 171) ! Staline n'avait pas le choix – même si les communistes français, eux, l'avaient. Cette même thèse, Sartre la soutient... dans cette fameuse préface à *Aden Arabie* ! Dans ce texte habituellement présenté comme un hommage à Nizan, Sartre célèbre le contraire de ce que fit son ex-condisciple.

Sartre commente la rupture de Nizan avec le PCF : « Il donna, bien sûr, des explications politiques. Ses anciens amis l'accusaient de moralisme ; il leur reprocha de n'être pas machiavéliens ; il approuvait, dit-il (*sic*), le cynisme souverain des dirigeants soviétiques ; tous les moyens sont bons pour sauver la patrie du socialisme ; mais les communistes français n'avaient pas imité cette aisance cavalière ni compris qu'il leur fallait se désolidariser de l'URSS en apparence (*sic*) ; ils allaient perdre leur influence pour n'avoir pas pris à temps les dehors de l'indignation » (48). Voilà la thèse sartrienne pour expliquer la position de Nizan sur le pacte.

Sur quoi s'appuie Sartre quand il écrit que Nizan *disait* cela ? Sur cinq lettres envoyées à sa femme entre le 21 septembre et le 24 octobre 1939. Or, ces échanges privés témoignent de la confusion intellectuelle dans laquelle se trouve Nizan. Le mari ouvre son esprit à sa femme, il doute, pense tout haut, réfléchit à intelligible voix, tente de se convaincre, tâche de se persuader, cherche des arguments, les essaie par écrit. Rien ne permet de conclure quoi que ce soit à partir de ces quelques feuillets, sinon que Nizan doute, cherche, réfléchit, et persiste dans son geste démissionnaire...

Voici les idées qui se percutent. *Lettre du 21 septembre* : il ne supporte pas l'invasion de la Pologne, rendue possible par le pacte germano-soviétique. *Lettre du 22 septembre* : il confirme les inquiétudes qu'ils avaient en Corse chez Danielle et Laurent Casanova, le secrétaire particulier de Maurice Thorez, relatives à la possibilité pour Hitler d'envahir la Pologne, et à la nécessité d'envisager une « reconstruction », sans qu'on en sache plus. *Lettre du 30 septembre* : il a lu le texte du pacte et comprend ce qui anime Staline : sauver l'URSS, ce que les dirigeants communistes français ont eu le tort de ne pas comprendre – il faut prendre des leçons d'opportunisme et de stratégie –, il multiplie les références historiques et avoue que « ces allusions sont peut-être embrouillées ». *Lettre du 22 octobre* : les communistes français ont eu tort de suivre les Soviétiques dans une décision juste de leur point de vue, ils auraient dû jouer la carte d'un communisme national, français, patriotique ; il a parlé à ses camarades mobilisés avec lui, ils souscrivent à sa thèse ; il maintient son analyse et confesse qu'il leur faudra savoir être seuls désormais. *Lettre du 24 octobre* : les choses sont compliquées, il s'agit d'un billard à trois ou quatre bandes, une équation à plusieurs inconnues ; il faut tâcher de comprendre ; puis cette belle phrase : « Le seul honneur qui nous reste est celui de l'entendement » ; il conclut sa lettre en parlant d'une « mystification » et envisage le jour où elle prendra fin et où les explications auront lieu... La mort a empêché les explications qui, de toute façon, n'ont pas encore eu lieu... Quels qu'aient été les méandres de ses méditations personnelles, Paul Nizan a envoyé sa lettre de démission du PCF à Jacques Duclos. Indépendamment de circonlocutions privées, Nizan dit quitter ce Parti à cause de son acceptation du pacte germano-soviétique.

Sartre trouve les raisons de Nizan légères. Il écrit en 1960 : « Aujourd'hui, nous connaissons mieux les circonstances, les documents, nous comprenons les motifs de la politique russe : j'incline à penser qu'il fit un coup de tête, qu'il n'eût pas fallu rompre avec ses amis, avec sa vraie vie ; s'il eût vécu, je me dis que la Résistance l'eût ramené, comme tant d'autres, dans le rang » (48). Autrement dit : Staline a eu raison de signer ce pacte avec Hitler ; Nizan eut tort de s'emporter, de rompre avec le Parti et de se séparer de ses camarades ; comme tout le monde, une fois le pacte dénoncé par Hitler lorsqu'il envahit l'URSS, Nizan aurait rejoint la Résistance et les choses seraient rentrées dans l'ordre ! Mais Nizan, moins cynique que Sartre ne l'aurait souhaité, était plus redevable à sa conscience qu'à toute autre chose. Nizan fut bien l'antipode de Sartre. Le cynique a vécu et fait une longue carrière après guerre ; le réfractaire est mort debout à l'âge de trente-cinq ans, fidèle à son idéal trahi par le Parti. En utilisant cette préface pour récupérer Nizan contre le Parti, Sartre ne réussit qu'à redire sa préférence pour le machiavélisme de cette organisation plutôt que pour le geste rebelle d'un homme fidèle à son idéal communiste.

4

Epicure, la mort et le communisme. Sartre passe à côté de la nature véritable de Nizan avec lequel, tout de même, il fut fâché dix ans – dans ses entretiens avec Gerassi, il prétend ne pas se souvenir du motif... Or, c'est long dix ans dans la vie d'un homme qui meurt à trente-cinq ans ! Nizan était terrorisé par la mort, angoissé de devoir disparaître un jour, tétanisé à l'idée du néant. Nombre de ses errances intellectuelles, spirituelles s'expliquent par cette peur panique : le dandysme, le cynisme, l'alcool, les femmes, la dépression, les voyages, le bref compagnonnage avec les fascistes, le désir de se convertir au protestantisme, les fugues, la complicité avec les clochards, tout cela cesse avec l'entrée dans le communisme qui lui donne une colonne vertébrale. L'adhésion au PCF à l'âge de vingt-sept ans le sauve – sa démission à l'âge de trente-quatre ans entraînera la remise en cause profonde du choix existentiel qui l'avait sorti du néant. La mort le cueillit dans la nuit, d'une balle surgie de nulle part, qui lui entre dans le casque et lui fait exploser la tête alors qu'il se trouve sur le palier du premier étage d'un château, devant la fenêtre par laquelle le projectile arrive.

La quête existentielle de Nizan fait de lui un compagnon de route d'Epicure – même devenu communiste... Sartre a raison d'écrire : « Nizan avait de l'amitié pour Epicure dont, plus tard, il parla fort bien : celui-là s'adressait à tous, aux putains comme aux esclaves et ne leur mentait point » (36). Il ajoute un intérêt pour Rousseau, trace d'enfance virgilienne et bucolique – puis il évacue brutalement Epicure : « Mais laissons l'épicurisme et Rousseau. Ce serait pousser à l'extrême des indications fuyantes et rapides. » On le verra, la préface écrite pour une anthologie intitulée *Les Matérialistes de l'Antiquité* constitue une œuvre épicurienne bien plus importante que ce qu'affirme Jean-Paul Sartre.

Epicure fut un modèle pour lui, l'épicurisme, une philosophie possible ici et maintenant. On sait que le philosophe grec proposait un quadruple remède – Nizan a passé sa vie à le reformuler pour le ^{xx}e siècle industriel et capitaliste : comme Epicure, il croit que ni la mort ni les dieux ne sont à craindre et que la souffrance se supporte parce que le bonheur est possible. Sa vie, son œuvre, sa pensée se construisent sur ce schéma existentiel. D'où : sa critique des idéalismes et des spiritualismes en philosophie dans *Les Chiens de garde* (1932) ; en antidote, son éloge des penseurs matérialistes de la période gréco-romaine dans *Les Matérialistes de l'Antiquité* (1936) ; son autoportrait en forme d'analyse d'une souffrance existentielle dans *Aden Arabie* (1932) ; et son engagement dans le Parti communiste français, son militantisme et ses écrits de combats – *Pour une nouvelle culture* (1971) en rassemble quelques-uns. La mort arrêta ce trajet – en regard de la puissance de son passé, imaginons le futur qui aurait pu être le sien : il n'aurait pas manqué d'être l'un des acteurs les plus sérieux des débats philosophiques du ^{xx}e siècle.

5

Avoir un jour vingt ans. Paul-Yves Nizan naît le 7 février 1905 à Tours d'un père chef de dépôt aux chemins de fer et d'une mère au foyer. L'enfant arrive dans une famille où une petite fille de sept ans est morte trois années auparavant. Le père dirige le dépôt de Périgueux en 1914 quand il est sanctionné puis muté pour des raisons disciplinaires, et rétrogradé en région parisienne à cause de malfaçons dans la livraison d'obus. Cette faute professionnelle emporte le père de Nizan dans une chute à laquelle l'enfant et la mère assistent, impuissants. L'arrivée du père en banlieue vaut au fils d'entrer au lycée Henri-IV à Paris – il y rencontre Jean-Paul Sartre.

Avec Sartre, il s'essaie à l'écriture et publie dans *La Revue sans titre* un texte dans le premier numéro, « Hécate ou la méprise sentimentale », un autre dans le deuxième, « Complainte du carabin qui disséqua sa petite amie en fumant deux paquets de Maryland » – la revue paraîtra cinq fois, elle publia aussi un certain Pierre Mendès France... Inscrit nulle part, Nizan appartient tout de même au « Bural » du « Bloc des gauches d'hypokhâgne ». En 1923, il y assure la fonction de polémarque, autrement dit de délégué aux opérations extérieures ou violentes, et s'oppose à des réunions publiques organisées par l'Action française. A la fin de cette année, il envisage une conversion au protestantisme mais, contrairement à ce qu'écrit Sartre (conversion, puis renoncement), il en abandonne l'idée. Il est reçu à l'Ecole normale supérieure, Léon Brunschvicg y enseigne – il deviendra l'une de ses têtes de Turc... -, Lucien Herr y est bibliothécaire – lui aussi en prendra pour son grade dans *Les Chiens de garde*. Le 24 novembre 1924, avec ses amis d'Ulm, dont Sartre, il assiste à la veillée funèbre du corps de Jaurès avant son transfert au Panthéon. A la fin de l'année, il rencontre Henriette Alphen, Rirette, au bal de l'ENS. Au début de l'année suivante, il subit une grave dépression qui le contraint à quitter la France et à aller se soigner en Suisse.

A cette époque, Nizan arbore tous les signes extérieurs du dandysme : réparties cinglantes, cynisme ou humour, bons mots, monocle, canne de jonc, lunettes en acier, puis en écaille, citations en anglais, affectation de snobisme, misogynie théâtralisée, vêtements extravagants – une fois avec des pantalons aux chevilles très serrées, une autre avec des pattes d'éléphant, ou bien des culottes de golf, des cols ronds, des cols cassés... Sartre et lui s'étaient proposé d'être des surhommes, banal symptôme du jeune homme qui ne parvient pas à être un homme. On sait qu'*Aden Arabie* s'ouvre sur cette phrase mythique : « J'avais vingt ans. Je ne laisserai personne dire que c'est le plus bel âge de la vie » (55).

6

Chez Georges Valois. A vingt ans, justement, et plus précisément en décembre 1925, cet homme de gauche adhère au faisceau de Georges Valois – il le quitte en mars 1926. Valois est présenté comme un fasciste. A l'époque, parmi beaucoup d'autres lectures, Nizan lit Lénine, Russell, Sorel, Proudhon et Georges Valois. Ce dernier a commencé sa vie politique comme syndicaliste révolutionnaire, tendance anarchiste, avant de passer vingt ans de sa vie à l'Action française, puis de rompre brutalement pour créer un mouvement inspiré du fascisme italien... Rirette cite ce propos de Valois dans ses *Libres Mémoires* : « Le fascisme prend pied à la fois à gauche et à droite, car il est à la fois un acte d'autorité et une organisation de la liberté. Mais il est beaucoup plus près de ce qu'on nomme la gauche. » N'oublions pas que Mussolini vient de la gauche en général et de l'anarchisme en particulier...

On peut imaginer ce que Nizan aime dans Valois : la radicalité, le goût de la violence, l'opposition aux solutions tièdes de la démocratie, l'incandescence, la colère, la certitude virile, le combat contre le capitalisme, le souci de la classe ouvrière, le désir pragmatique et concret d'obtenir des résultats ici et maintenant. En 1911, Valois était l'un des maîtres d'œuvre du Cercle Proudhon, qui s'essayait à la synthèse du nationalisme et de l'action syndicaliste révolutionnaire ; en 1925, il crée Le Faisceau

qui disparaît en 1928 ; le 18 mai 1944, la Gestapo l'arrête dans l'hôtel d'Ardières qu'il avait acheté pour abriter ses activités de Résistance, il est déporté à Bergen-Belsen où il meurt en février 1945.

Précisons que la lucidité politique ne semble pas le fait de Valois qui, à la faveur de la signature du pacte germano-soviétique le 23 août 1939, prédit dans *Prométhée vainqueur* (1940) une bolchevisation de l'Allemagne nazie, avec un Hitler transformé en valet obéissant de Staline ; puis, lorsqu'Hitler envahit l'URSS et, de ce fait, rompt avec le pacte le 22 juin 1941, le même Valois ose une nouvelle prédiction tout aussi fantaisiste dans *La Fin du bolchevisme* (1941) : la fin de l'Union soviétique, la disparition du bolchevisme et de toutes ses formules dérivées...

Le slogan de Valois était : « Penser clair et marcher droit ». Rirette, pas dupe, brocardait Paul Nizan en lui demandant comment il pouvait prendre au sérieux un mouvement qui avait pour devise : « Penser droit et marcher clair » ! Elle ajoute que Nizan comprit rapidement et cite à l'appui de sa thèse l'extrait de l'un de ses carnets : « J'aperçois l'absurdité essentielle du nationalisme : lier à une mythologie guerrière, à des foudres, à des draperies, des roulements de tambour, des sonneries de clairon, des *Marseillaises*, des irrédentismes usés, des apparences de mots, des vues de politique intérieure. Valois attache ses vues économique-politiques, sa critique des classes, à des images d'anciens combattants » (*Libres Mémoires*, 90). Précisons toutefois qu'en 1935, Nizan fait paraître *Le Cheval de Troie*, son deuxième roman, après *Antoine Bloyé* (1933), puis *La Conspiration* (1938). Or, *Le Cheval de Troie* fut aussi le titre d'un livre de Georges Valois paru en 1918 et sous-titré *Réflexions sur la philosophie et sur la conduite de la guerre*. Nizan a probablement voulu ce clin d'œil en plaçant son roman qui montre la montée de la guerre et la confrontation, dans une petite ville de province, entre fascistes et communistes, sous le signe de Valois...

7

La nausée d'un philosophe. Dès sa sortie du Faisceau, Nizan se rapproche du Parti communiste. Cette époque est celle de la mélancolie, du désespoir, du dégoût, de la dépression, de l'absence de sens à sa vie, de ce qui deviendra la thématique existentialiste sartrienne : la facticité, la contingence, l'angoisse, la nausée, la situation, le choix, l'engagement, le pratico-inerte, le néant ou ce que *L'Être et le Néant* analyse plus en détail : les conduites de mauvaise foi, la présence à soi, la facticité du pour-soi, celle du corps, l'être-avec, le nous, les attitudes envers autrui (une première série : l'amour, le langage, le masochisme ; une seconde : l'indifférence, le désir, la haine, le sadisme), la liberté comme condition de l'action... Le gros *Essai d'ontologie phénoménologique* de Sartre semble un portrait philosophique de l'ami tué en 1940...

Dans sa préface à *Aden Arabie*, Sartre détaille cette nausée existentielle de son ami : Nizan passe des journées sans parler, il s'enferme en lui-même, il s'assombrit, entre dans des crises de nerfs interminables, il s'enfuit, disparaît sans laisser de traces, passe trois jours avec des clochards, boit. A son ami qui lui demande ses raisons, il avoue sa peur de la mort – Sartre évacue le problème, le balaie d'un revers de la main : « la mort ne valait pas une pensée » (19), écrit-il ; peut-être, certes, bien sûr, mais elle empêchait toute pensée chez Nizan puisque tout l'y ramenait. Il souffre de névralgies faciales et multiplie les antalgiques – quinine, valériane de quinine, valériane d'ammoniaque. Il voulait se fuir en fuyant Paris pour Aden ; il s'y retrouva, évidemment...

Nizan obtient un congé sans solde de l'ENS en octobre 1926 : il embarque en Ecosse pour Aden le 25 du même mois sur un navire qui parvient à Aden mi-novembre. En avril 1927, il rentre en France. Son séjour a duré moins de six mois. Il rapporte son expérience, on le sait, dans *Aden Arabie*, un livre qui relève de la plus noble tradition de l'essai, mêlant le récit de voyage, l'exercice d'écriture lyrique, le pamphlet philosophique, la confession autobiographique, la méditation libre, le libelle politique, le travail d'introspection... Livre inqualifiable d'un jeune homme qui part au bout du monde pour faire la rencontre de son être et rentre après avoir appris qu'aussi loin soit-on, on reste toujours en sa compagnie.

8

L'Ecole dite Normale et prétendue Supérieure. *Aden Arabie* s'ouvre donc sur cette phrase célèbre. Il avait vingt ans et il ne trouvait pas que c'était le plus bel âge de la vie... Et après ? Après, on le sait moins... Cet incipit fameux fut l'arbre qui cacha la forêt, d'autant que Sartre mit cette forêt en coupe réglée dans cette préface qui fit encore plus d'ombre au texte. On crut longtemps que le récit de Nizan n'avait eu d'autre raison que de fournir à Sartre l'occasion de cette préface par laquelle Nizan devenait sartrien, alors qu'on gagnerait à montrer combien Sartre emprunta à Nizan...

Nizan file la métaphore de la déchéance et de l'effondrement : la sienne, celle du jeune homme, mais aussi, en parallèle, celle de son époque, de sa civilisation, de sa culture. Ruine, chaos, confusion, désordre, pourriture, débris, dissipation, maladie, mort – les premières lignes du livre plantent le décor. Il confesse se trouver sur les bancs de l'Ecole normale supérieure par hasard : les mutations du père probablement, mais aussi les conseils de tel ou tel. Quel destin faussé peut bien avoir un individu qui se destine à la philosophie parce qu'on le lui demande ? Il reste Rue d'Ulm parce qu'il est nourri, logé, payé, mais l'école et ce qu'on y enseigne le dégoûtent. Il découvre la philosophie officielle, institutionnelle pratiquée dans cet endroit, dont il propose une sociologie inégalée : « On y dresse une partie de cette troupe orgueilleuse de magiciens que ceux qui paient pour la former nomment l'Elite et qui a pour mission de maintenir le peuple dans le chemin de la complaisance et du respect, vertus qui sont le Bien. Il y règne l'esprit de corps des séminaires et des régiments : on y arrive aisément à faire croire à des jeunes gens que leur faiblesse privée incline à l'orgueil collectif, que l'Ecole Normale est un être réel qui a une âme – et une belle âme –, une personne morale plus aimable que la vérité, la justice et les hommes. Dans ce lieu habité par des entités transparentes, comme le Jardin de la Rose, Hypocrisie est reine » (56-57). Dans une formule qu'on lui attribue, Nizan parle de l'Ecole dite Normale et prétendue Supérieure...

Dans cette école, on reproduit les élites sans souci de la vérité, de la justice et de ce que Politzer nomme le concret. Les Idées triomphent, les Concepts font la loi, les Abstractions règnent et les apprentis philosophes ne manifestent aucun souci de la réalité la plus triviale, celle du monde comme il va. Cette élite, soucieuse de beaux mariages avec des femmes utiles au développement de leur carrière, évite soigneusement les pensées dangereuses qui remettraient en cause l'édifice qui les rend possibles. Le bibliothécaire, Lucien Herr, souvent présenté comme une figure cardinale de l'Ecole, se trouve descendu de son piédestal.

Dans cet espace clos, la philosophie devient affaire d'articles pour des revues, de communications destinées à des congrès, de publications réservées à des maisons d'édition confidentielles. Les vieux messieurs qui la célèbrent comme une divinité puissante inaugurent des plaques sur des maisons d'hommes célèbres. Ils arborent au revers de leur veste les décorations qui montrent leur implication dans le monde des décideurs. Ils vivent dans les beaux quartiers – « Ce sont les sages du XVI^e arrondissement » (58), écrit-il... Leurs discours regorgent de grands mots, manient de belles intentions qui restent lettre morte : Justice, Vérité, Raison, Démocratie, Dieu ; ils parlent de la vie spirituelle, écartent les pensées subversives. Suit un portrait au vitriol de Léon Brunschvicg – ce « petit revendeur de sophismes avait un physique de vieux maître d'hôtel autorisé sur le tard à porter ventre et barbe » (59).

Nizan oppose ce monde des idées pures à la réalité la plus concrète : celle des gens qui travaillent à la chaîne, des manifestants chinois victimes de la police, des conditions de travail esclavagistes en Afrique... De la même façon que Politzer opposait le coolie chinois aux analyses conceptuelles de la liberté chez Bergson, Nizan renvoie aux victimes du capitalisme et du colonialisme pour montrer le fossé qui sépare la philosophie officielle enseignée à l'Ecole normale supérieure de la condition des

miséreux exploités par les patrons et les colons. L'urgence ne se trouve donc pas dans le discours de M. Brunschvicg, mais dans la souffrance des peuples opprimés. Nizan écrit : « Ainsi faisait-on ce qu'on pouvait pour nous cacher l'existence charnelle de nos frères afin que nous fussions vraiment armés pour les tâches de curés auxquelles nous étions destinés. La bourgeoisie gavage ses intellectuels dans des mues (*sic* : probablement *murs*) pour qu'ils ne soient pas tentés d'aimer le monde » (59). On laisse croire à ces fils de bonne famille que la philosophie est un jeu d'enfant, un assemblage ludique, un exercice de magie. « Bouffons, complices : métiers de l'esprit » (60), conclut-il...

9

Le nihilisme issu de 14-18. Nizan le proclame : les hommes ne vivent pas la vie qu'ils voudraient vivre. Ni leur métier, ni leur salaire ne leur conviennent. Ce même constat vaut pour les normaliens... Depuis l'enfance, chacun est dressé pour obéir. Le formatage débouche sur l'esclavage. Les existences se trouvent brisées par des machineries sociales qui broient les humains : le devoir, la morale, le bien et le mal, la famille, l'argent, le respect, toutes ces idoles sont enseignées comme des vérités incontestables. Mais la guerre a détruit ce monde idéal. Les frères et les cousins, tués au front, manquent. Les pères absents pèsent lourd dans les destins d'une génération. L'armistice ne fut pas la fin de la guerre, mais sa continuation par d'autres moyens : le patriotisme infecte la vie dans sa totalité. Nous sommes faibles, esclaves, dociles, incapables d'espoir, désœuvrés, souffrants, et la Première Guerre mondiale est à l'origine de ce nihilisme.

Comment se comporter face à lui ? Pour certains, ce seront l'alcool, les femmes, le cinéma, la nuit, les bars, les prostituées ; pour d'autres, la religion, le romantisme, la poésie, l'ironie, la fuite, le suicide ; ou bien encore : l'aventure, le voyage en dehors de l'Europe - l'Orient, l'Asie ou l'Amérique. Stevenson, Rimbaud, Gauguin deviennent des modèles. Avec le voyage, on aspire au paradis perdu. Mais, une fois sur place, on découvre l'envers du décor : l'empire des missionnaires, la tyrannie du commerce, le marché des filles de joie, les ravages de la syphilis, l'exploitation colonialiste, les trafiquants divers. Or, le mouvement qu'est le voyage ne supprime pas le désordre, il le nourrit. Tous les hommes s'ennuient.

10

Le dandy d'Aden. Nizan exerce à Aden comme précepteur d'un fils de famille noble. Le matin, il donne ses cours au jeune homme. L'après-midi, il fait la sieste, appelle un boy s'il veut un rafraîchissement, il boit du whisky, nage et se prélasser sur une plage privée, joue au tennis, circule dans la voiture du patron, sort, travaille à son Diplôme d'études supérieures, vit la vie d'un colon cultivé, esthète, mondain. Il compose des poèmes, aussi. Il écrit également des lettres sans trouver incongrue ou révoltante cette vie en régime colonial. C'est plus tard que viendra la dénonciation.

Sa correspondance montre que M. Besse, le patron, ne souhaite pas cantonner Paul Nizan dans son rôle de précepteur : il songe à l'associer au destin de l'entreprise. En janvier, il mandate le précepteur de son fils pour une opération qui déborde sa fonction : il l'envoie à Djibouti pour effectuer un rapport sur le fonctionnement de l'une de ses filiales. L'homme d'affaires a cru déceler chez Nizan le tempérament nécessaire à ce genre d'activité de direction. Dix-huit mois de formation suffiraient pour faire de lui un associé travaillant à cheval sur l'Arabie et la France, six mois en Europe, six mois à Aden. Dans sa correspondance, Nizan n'exclut pas du tout la chose - le communiste qu'il n'est pas encore ne trouve ni extravagant, ni hors de propos, ni délirant, ni insane, ni absurde ou aberrant de se trouver assez complice avec un patron pour que ce dernier lui propose de l'associer à ses affaires coloniales... Le jeune homme qui vit à Aden est loin de l'auteur d'*Aden Arabie* ; il reste le dandy en peine de lui-même.

Pour satisfaire aux conditions posées par la famille Besse au préceptorat de leur fils, Paul Nizan s'était rendu en Ecosse en août-septembre 1926. Ce temps fut consacré aux soirées mondaines, à l'équitation, aux whiskies, à la conversation ; il était alors soucieux de vêtements bien taillés dans les meilleurs tissus ; il avait conquis la vicomtesse qui ne tarissait pas d'éloges à son endroit, et dînait avec les notables de la région ; il écrivait un roman, et brocardait tout ce monde dans sa correspondance juste ce qu'il fallait pour ne pas déchoir à ses propres yeux ; mais, à cette époque, Paul Nizan ne pense pas en termes de lutte des classes... C'est l'auteur d'*Aden Arabie* qui sculptera la statue du jeune homme dans le marbre dont on fait les meilleures icônes de révoltés - après l'épisode Valois, en 1926, la fréquentation de la grande bourgeoisie ne constitue pas encore à ses yeux un problème existentiel...

A propos de ce voyage à Aden, et peu de temps avant ce séjour en Ecosse chez les Besse, Nizan a en effet écrit à Rirette, sa future femme : « Je ne suis pas fâché d'aller voir comment les autres hommes sont faits, et s'ils ont gardé des recettes pour conserver la joie » (lettre du 18 août 1926). *Conserver la joie* - comme si les hommes en étaient naturellement dotés et que la culture les en privait avec le temps ! Nizan part pour Aden comme Rimbaud pour le Harrar - et non comme Lénine pour la Finlande... Ce qu'il souhaite rencontrer en allant au bout du monde ? Lui-même...

Sa correspondance témoigne, Paul Nizan n'a pas mal vécu la vie de colon offerte par M. Besse. Dandy jusqu'au bout, il manifeste juste assez d'ironie, d'humour, de détachement, de raillerie dans ses lettres pour ne pas succomber sous le poids du jeu qu'il joue... Passé plus tard au crible de son engagement communiste, ce séjour vécu pourtant sans ombre devient une expérience militante. M. Besse dont il partagea la table, les soirées, les amis, les conversations, le bar, le court de tennis, la complicité avec sa femme, dont il conduisit l'automobile mise à disposition pour son plaisir, devient un personnage odieux d'*Aden Arabie* : maître de firme venimeux, prototype de bourgeois, mélomane ridicule, wagnérien transi, capitaliste exécrable, pitoyable humain, faux homme d'action, véritable homme d'affaires sans foi ni loi, menteur aux autres et à soi-même, être inachevé, négrier, esclavagiste, etc. Les quelques pages de ce portrait, œuvre d'un chien qui aurait mordu la main de son maître, furent, bien longtemps après, une grande violence pour M. Besse. La carte du PCF en poche, Nizan efface ces mois vécus sans rébellion dans le confort colonial. Il écrit alors des Européens : « Ce sont les maîtres des hommes qu'il faut combattre et mettre à bas » (106).

11

Un être-pour-la-mort. Le problème de la mort constitue une basse continue dans la psyché de Paul Nizan. Le normalien, le fêtarde, le clochard, le dandy, le valoisien, le précepteur et, plus tard, le communiste, constituent autant de variations sur un même thème : celui de la mort. Le jeune homme qui remplit d'urine des préservatifs lancés des toits de la Rue d'Ulm, le buveur d'alcools forts, le fugueur retrouvé trois jours plus tard en compagnie de sans-domicile-fixe, le garçon sanglé dans des habits de coupe anglaise, le militant viril du Faisceau de Georges Valois, le chauffeur d'une Fiat haut de gamme sous le soleil arabe qui se retrouve au fossé, mais aussi le futur colleur d'affiches du Parti communiste français, sont une seule et même personne : un être ravagé par le fait de devoir mourir un jour. Le communisme constituera un viatique existentiel pour vivre avec cette angoisse chevillée au corps, et l'URSS ne l'intéressera que comme une expérience politique susceptible de régler définitivement ce problème.

Aden Arabie le dit : « Je n'arrive pas à comprendre le néant, mon propre néant futur, mon néant, bien que le néant jure avec l'idée de sa possession : je me vois donc mort, mais incomplètement, je me représente une existence dégradée. (...) Je trouve cet état horrible, la mort me dégoûte si elle est vraiment cela, si elle est moins la négation de tout ce qui va venir qu'une disposition

encore humaine comme la maladie, le froid, la douleur physique. Je me sens mort : l'indifférence est mûre. Je ne peux pas appeler ces semaines que je vis autrement que : mort, c'est tout ce qu'un vivant peu penser quand il veut approcher d'aussi près qu'il le peut de la signification du néant. La véritable mort est ce qu'elle est, ce que la vie n'est pas, ce qu'est l'état d'un homme quand il ne pense rien, quand il ne se pense pas, quand il ne pense pas que les autres le pensent. Je n'en suis pas là : au fond rien n'est perdu. Mais mon illusion est effrayante » (123). L'angoisse existentielle accompagne donc Nizan au plus profond de lui-même : mourir, avoir à mourir, penser qu'on va mourir, s'imaginer mort bien que vivant, se demander ce que signifie le néant, tâcher de l'appréhender et de l'approcher avec les catégories de l'être - il semble que, dans la vie et la pensée de Nizan, le reste soit littérature...

« Je hais cette vie » (128), écrit-il... Qu'est-ce qui, dans la vie, pourrait tout de même lui permettre de ne plus la haïr ? L'engagement politique, le combat, la lutte, le militantisme - l'action comme antidote à la méditation sur la mort. Son retour en France lui fournit l'occasion de cette guerre contre le réel tel qu'il est, contre le monde. Dès son arrivée à Marseille, les deux premiers bâtiments qu'il aperçoit sont une église et une prison... Un signe... Pas plus qu'il n'a aimé Aden, on s'en doute, il n'aimera la France puisque, ceci expliquant cela, il s'aime si peu.

La France croupit encore sur les ruines de la guerre. Elle se croit toujours « la capitale de l'esprit, la fille aînée de l'Eglise, la muse de la démocratie » (144), mais elle n'est rien de tout cela. La France est la chose des maîtres de forges, des patrons, des propriétaires de carrières, des mines, des usines, des moulins, des immeubles, des intellectuels bourgeois, des gens de culture, des dominants, des banquiers, des titulaires de la Légion d'honneur ; cette France-là méprise les ouvriers agricoles, les manœuvres, les soldats, les filles avortées, les employés, les petits salariés, les ouvriers, les paysans.

12

Epicure contre l'Homo Economicus. Nizan dénonce « l'Homo Economicus » (150) qui supprime l'homme réel, concret. Ce spécimen incarne le prototype de ce qui devient sous la plume de Marcuse *l'homme unidimensionnel*, il a été dupliqué et se retrouve dans toutes les strates de la société : le banquier, le commerçant, l'industriel, le rentier, le joueur en Bourse, le petit propriétaire, bien sûr, mais aussi le fonctionnaire ou l'ouvrier. Il a toutes les apparences d'un homme, vit, mange, digère, dort, marche, mais se rapproche de la machine animée par un automatisme. Comme homme, il est mort ; mais comme *homo economicus*, il tue.

L'Homo Economicus paie des hommes afin qu'ils l'entretiennent dans l'illusion qu'il existe véritablement. Des romanciers, des historiens, des poètes, des philosophes lui offrent des occasions de croire qu'il est bien vivant. L'Ecole normale supérieure fournit un gros contingent de cette armée qui le légitime en célébrant le droit, le devoir, la loyauté, la charité, la patrie, la littérature, l'art et autres idoles majuscules. Le culte des grands hommes fait également partie de cet arsenal. Nizan recourt au registre de la pourriture, de la décomposition, du cadavre, des charognes pour décrire le monde de l'Homo Economicus.

Il souhaite la destruction de cet homme-là. Comment ? Avec la complicité inattendue d'Epicure... Dans *Aden Arabie*, un livre noir, sombre, négateur, pessimiste, nihiliste, il se trouve peu de références positives - Epicure en fait partie, avec Spinoza et l'anarchiste Elisée Reclus. L'antidote à l'Homo Economicus pourrait donc bien être le philosophe du Jardin. Nizan écrit en effet : « Epicure ne cherchait pas à sauver les tyrans et les banquiers mais sauvait des artisans, des esclaves, des putains » (154). En effet, le Jardin accueillait indistinctement jeunes et vieux, riches et pauvres, citoyens et métèques, hommes libres et esclaves, femmes et enfants ; on y trouvait la prostituée et l'artisan parce que tous étaient bienvenus pour apprendre à mener une vie philosophique, autrement dit, à vivre une existence débarrassée de toutes les craintes - dont celle de la mort. Le Jardin épicurien incarne les antipodes de la *République* de Platon. Nizan fut un disciple d'Epicure, mais un disciple en colère. Rappelons qu'il avait vingt et un an à l'époque d'Aden...

Parlant de l'Homo Economicus, Paul Nizan écrit : « L'heure me presse de détruire et de dénuder ces mannequins de peau, d'ossements et de calculs, que je prenais pour d'invincibles démons. C'est le moment de faire la guerre aux causes de la peur. De se salir les mains : il sera toujours temps d'avoir des frères. Je suis dans la position de faire la guerre pour être complètement délivré de la peur qui m'atteignait comme une flèche, jusqu'en Arabie, quand j'avais le droit de me croire dans un lieu écarté et enfin pacifique » (155). Il s'agit désormais de ne pas vivre comme eux, de se construire une vie d'homme, de refuser tout aussi bien le pouvoir du banquier que la servitude du manœuvre.

Pour le combattant qu'est devenu Nizan, voici à quoi désormais ressemble le monde : « Il n'existe plus que deux espèces humaines qui n'ont que la haine pour lien. Celle qui écrase et celle qui ne consent pas à être écrasée » (156) - dès lors, il s'agit de détruire ce vieux monde, de le combattre, de l'attaquer, de le mettre à bas. Nizan appelle à une guerre sans noblesse, une lutte dans laquelle il faudra mépriser les ennemis, un corps-à-corps qui visera la destruction. *Aden Arabie* se conclut sur cette invitation à l'apocalypse : guerre inexpiable, colère totale, Nizan revendique la haine et le fanatisme... « Je leur dois du mal, écrit-il : ils ont failli me perdre » (157)... Le communisme donnera une forme à cette haine. Mais, derrière elle, se trouve toujours ce désir ardent d'être délivré du mal - la peur du néant...

13

Un communiste aux ordres. En août 1927, tout juste rentré d'Aden, il note dans ses carnets : « Je passe ma révolte sur le plan social. » En attendant la haine et la destruction, le fanatisme et la colère, Paul Nizan rentre à Paris où il retrouve les bancs de l'Ecole normale supérieure... L'homme qui s'était fiancé à Londres sous la statue de Peter Pan épouse Rirette en 1927. La veille du mariage, il souffre d'une violente appendicite. Le chirurgien accepte de différer l'opération d'une journée mais à la condition qu'après la cérémonie, Nizan rentre chez lui et se mette une poche de glace sur le ventre. L'opération est suivie d'une embolie pulmonaire qui faillit lui être fatale. Le couple s'installe chez les parents de Rirette ; Nizan passe son DESS ; il devient père de famille en 1928 ; il prépare l'agrégation et l'obtient en juillet 1929 ; il part faire son service militaire comme secrétaire du colonel à Clignancourt ; en 1930, il est père pour la seconde fois. Le fanatisme attendra...

Libéré du service militaire en octobre 1930, il fait paraître dans la revue *Bifur* des « Notes programmes sur la philosophie », un futur chapitre des *Chiens de garde*. Son article est accompagné de cette notice : « Philosophe, voyageur et communiste. 25 ans. Prépare un livre sur l'Arabie et des essais contre la philosophie. » Devenu conseiller littéraire de cette revue, Nizan entre à son comité directeur. En janvier 1931 paraît *Aden Arabie*. Il signe un contrat pour un livre au titre provisoire : *Discours aux jeunes hommes*. Ce sera *Les Chiens de garde*. Paul Nizan, professeur de philosophie est affecté au lycée de Bourg-en-Bresse.

Depuis qu'il a sa carte au Parti (printemps 1927, au retour d'Aden, ou fin 1928, sinon début de cette même année, il a vingt-deux ou vingt-trois ans), Paul Nizan se comporte en petit soldat docile du PCF : le Parti lui demande à l'automne 1929 de lâcher la *Revue marxiste* de Politzer, Morhange, Lefebvre et Friedmann pour cause de non-orthodoxie - il obéit ; le Parti lui demande de noyauter la revue *Bifur* en septembre 1930 - il s'exécute, mais échoue ; le Parti lui demande en mars 1931 d'écarter Barbusse du *Monde*, qu'il dirige d'une façon trop libertaire et pas assez bolchevique - il accepte, mais n'y parvient pas non plus...

Le Parti l'a désigné candidat aux législatives de Bourg-en-Bresse où il enseigne. Il y va. La campagne s'effectue alors aux frais du militant que le Parti envoie au combat. Il recrute, colle des affiches, convoque à des réunions, les anime, va à des rencontres publiques, se rend au conseil municipal, soutien des comités de grévistes, met sur pied un comité de chômeurs. La presse

l'attaque, l'insulte, elle le traite de « chômeur en gants chamois », des parents s'y mettent, l'Inspection académique le rappelle à l'ordre. Punition ! On lui interdit de prononcer le discours de remise des prix en fin d'année. Il est muté à Auch la rentrée suivante. Il récolte moins de 3 % aux élections... Le PCF le récompense : il devient permanent du Parti à la rentrée de 1932...

Nizan s'occupe alors de la librairie de *L'Humanité* et rédige chaque semaine des comptes rendus de lecture pour le journal communiste. La librairie vend les classiques du Parti, les textes fondateurs du marxisme-léninisme, les penseurs révolutionnaires, tout l'arsenal éditorial imprimé en Union soviétique. Rirette l'aide dans sa tâche. Elle commence par redonner un lustre à l'endroit crasseux et poussiéreux. Elle nettoie, change la vitrine tous les jours, accueille les militants venus de province pour s'approvisionner en littérature de combat...

14

Très critique littéraire. L'exercice de critique littéraire hebdomadaire contraint Nizan à lire beaucoup. Ses textes sont brefs, incisifs, élogieux ou assassins. Dans plus de huit cents articles, il entretient d'une littérature périmée depuis, mais il lit également avec une redoutable intelligence Proust, Céline, Drieu la Rochelle, Michaux, les Surréalistes, Giono, Malraux, Martin du Gard, Gide bien sûr. Quelques auteurs se font éreinter : Emmanuel Berl, André de Richaud, qui fut un choc pour Camus, Jules Romains, Jacques de Lacretelle, Montherlant, Joseph Kessel, André Maurois, Marguerite Yourcenar ou bien François Mauriac - « Voilà un homme qui sera sans doute quelque jour de l'Académie des généraux, des ambassadeurs et des penseurs-flics. Il ne déparera pas cette assemblée », écrit Nizan le 10 mars 1933. Le critère de jugement de Paul Nizan est simple : toute littérature réaliste, soucieuse du peuple, du prolétariat, de l'histoire, du progrès, de la dénonciation du capitalisme, est bonne ; toute littérature qui n'est pas bonne est mauvaise...

Le couple était ami avec Lacan. Nizan rédige un compte rendu de la thèse du docteur, *De la psychose paranoïaque*, dans l'édition de *L'Humanité* du 10 février 1933. Rirette, qui vivait avec son mari dans une maison d'architecte meublée avec des créations contemporaines, rapporte dans ses souvenirs qu'ils avaient été étonnés tous les deux de découvrir chez Lacan qui n'avait pas encore trente ans un intérieur comme on en trouve chez les vieilles gens : « Le côté vieillot semblait mal cadrer avec la psychanalyse, science toute nouvelle alors en France » (*Libres Mémoires*, 171) - on pourrait croire qu'au contraire, il révélait bien la nature de cette pseudoscience... Elle remarque également une pose du personnage qui « se donnait l'allure d'un vieux professeur »...

L'amitié dirige la plume du communiste Paul Nizan qui signale que, dans les limites imposées par l'exercice de style d'une thèse, Lacan manifeste « une influence très certaine et très consciente du matérialisme dialectique » (*Articles littéraires et politiques*, I, 203) ! Puis il ajoute : « Le docteur Lacan n'a pas encore clarifié toutes ses positions théoriques, mais il réagit fortement contre les divers idéalismes qui corrompent actuellement toutes les recherches de psychologie et de psychiatrie. » Ce livre annonce « un combat scientifique important », prophétise Nizan - qui ignore alors que son ami, maurassien, ne clarifiera pas ses positions dans le sens du matérialisme dialectique, ni dans celui de la science, mais en faveur d'un ultra-idéalisme où le volapuk se partage le champ intellectuel avec l'enfumage. Le Lacan des *Ecrits* aurait eu sa place aux côtés des philosophes brocardés dans *Les Chiens de garde* ! Ce bref texte de complaisance publié par Nizan fera beaucoup pour la réputation d'un Lacan progressiste dans le milieu intellectuel. Le disciple de Maurras disparaît dans la fumée de l'encensoir communiste de Nizan.

15

La démission de l'intelligence. Rirette et Paul Nizan partent pour l'Union soviétique en janvier 1934. Quelques semaines auparavant, le 7 décembre 1933, son premier roman, *Antoine Bloyé*, publié chez Grasset, obtient une voix au prix Goncourt, celle de Lucien Descaves. Cette année-là, le jury prime *La Condition humaine* de Malraux. A Moscou, où les apparatchiks l'attendent pour l'installer, il doit travailler à l'édition française de *La Littérature internationale*, un support de propagande destiné à rallier les intellectuels à la cause du marxisme-léninisme soviétique. Il doit également préparer le Congrès de l'Union des écrivains soviétiques d'août.

Le Parti communiste français envoie Nizan en URSS pendant une année pour le former. Avant de partir, en mai 1933, dans *Russie d'aujourd'hui*, Nizan est dithyrambique sur l'URSS : seule force vivante du monde, grande santé face à la décadence capitaliste, réponse socialiste de la civilisation à la barbarie mondiale du capital, victoire sur tous les plans, millions d'hommes galvanisés par le génie de Marx et de Lénine, désir du prolétariat planétaire de suivre ces traces, l'habituelle propagande avec abdication de toute raison... Nizan écrit : « Quiconque ne se range pas aux côtés de l'URSS est contre elle », puis il ajoute : « Ne pas défendre la Russie soviétique, c'est soutenir le fascisme européen ! » Existe-t-il plus triomphante démission de l'intelligence ? Tout ce qu'il écrit sur l'Union soviétique relève de la propagande la plus désolante... Nizan a la foi, il agit, pense et écrit tel un croyant fraîchement converti.

Il voyage dans le pays, se rend à Leningrad, mais aussi en Asie centrale ou dans le Caucase. On le reçoit de façon officielle. Caviar en quantité au petit-déjeuner, profusion de nourriture. Le militant communiste prend du poids dans un pays où règne la famine. Il visite des kolkhozes, assiste à des spectacles dans les loges de militaires bardés de décorations et de cadres du Parti. Il voit des enfants chaudement habillés dans leur fourrure, des immeubles qui sortent de terre tous les jours, des fleurs partout, des gens heureux, des magasins qui regorgent de produits nouveaux. Il prononce des discours devant des assemblées choisies. Sur les portraits partout accrochés dans le pays, Marx a une belle barbe grecque, un front prophétique, Lénine un regard fixé au-delà de l'horizon... Il publie des textes dignes d'un syndicat d'initiative vantant son village - *Sindobod Toçikiston*, *Les Plaisirs caucasiens* ou *Le Tombeau de Timour*. On est sidéré, atterré par ces textes dépourvus de toute intelligence critique.

Quand il n'évolue pas entre wagons de luxe et voitures officielles, repas gastronomiques et compagnies choisies, Paul Nizan prépare le Congrès de l'Union des écrivains soviétiques. Le 16 mai 1934, il invite André Gide en URSS. Il accueille Malraux et sa femme le 14 juin et ils passent une grande partie de l'été ensemble. En juillet paraissent en France les *Morceaux choisis* de Marx, un travail effectué avec Norbert Guterman et Henri Lefebvre. Nizan s'est occupé de la partie « philosophie ». Cette anthologie constitue une base avec laquelle beaucoup d'intellectuels vont travailler, négligeant la lecture directe des œuvres qui ne sont pas traduites.

Dans *La Littérature internationale* (nos 2-3, 1933), Nizan publie « Notes sur la littérature soviétique ». Dès les premières lignes, la chose se trouve clairement dite : « La littérature soviétique est la littérature la plus stimulée du monde. (...) Sa plénitude est la conséquence de l'édification socialiste. Les vastes exigences culturelles de la classe ouvrière de l'URSS et le désir de servir sa cause est si grand chez les écrivains soviétiques, qu'il n'est pas de précédent comparable dans l'histoire de la littérature mondiale » (*Articles littéraires et politiques*, I, 218). L'auteur soviétique est présenté comme un grand rouage de la mécanique d'Etat socialiste. Nizan vante le travail effectué par le Comité central du Parti sur la littérature... Suit une liste interminable d'auteurs en phase avec le régime.

Du 17 août au 1^{er} septembre 1934, a lieu ce fameux Premier Congrès de l'Union des écrivains soviétiques à Moscou. Bloch, Aragon et Triolet, Malraux et sa femme, sont là. Fin septembre, Nizan rentre en France. Il n'aura écrit aucune ligne critique contre l'URSS, bien au contraire. Même dans la correspondance avec sa mère, le pays des Soviets est célébré comme une modalité du paradis terrestre...

Gide, l'anti-Nizan. Dilettante en politique, Gide fit un voyage au Congo dont il revint profondément anticolonialiste. En juin 1927, il avait publié un retentissant *Voyage au Congo*. Un désir de justice sociale et de progrès l'avait conduit au compagnonnage avec le Parti communiste français. La lecture de son journal montre comment, dans les années 30, Gide chemine vers le communisme. Il lit *Le Capital* avec soin, mais aussi les fameux *Morceaux choisis* auxquels Nizan participe. Il prend également connaissance des discours de Staline, des rapports rédigés par les officiels soviétiques. Il condamne la propriété privée, puis célèbre la collectivisation et le machinisme. Dès 1932, il défend l'URSS.

Certes, il n'évolue pas dans le manichéisme de Nizan. Il reconnaît que le paradis n'est pas réalisé, mais veut laisser du temps à ce pays qui a déjà beaucoup fait depuis la révolution d'Octobre. L'abolition du tsarisme nécessite d'inévitables moments de destruction. L'arrivée d'Hitler au pouvoir transforme Staline en premier des antifascistes. Lors d'une réunion à la Mutualité, en 1935, Gide parle de la « pureté intérieure » de Staline... Pourtant, dès décembre 1934, Jean Schlumberger lui avait fait lire un article à paraître dans la NRF. Ce texte dénonçait les camps de concentration soviétiques, les agissements de la Guépéou, la police politique, les mensonges de la propagande du pouvoir rouge. Se refusant à prendre parti sans avoir effectué lui-même son enquête, Gide part pour l'URSS avec des amis écrivains le 16 juin 1936.

Gide a droit lui aussi aux wagons spéciaux, aux voitures de luxe, aux suites dans les hôtels, au personnel pléthorique à ses petits soins. Il dort même dans la chambre de Staline ! Partout où il passe, l'accueil s'avère démesuré : des foules en liesse, Gide porté sur les épaules des gens, des haut-parleurs diffusent ses discours dans les rues, des gerbes de fleurs, des cortèges monstres, des photographes en meute, des couvertures médiatiques en quantité... Sur un rythme effréné, il visite des kolkhozes, des usines, des crèches, des sanatoriums, Bolchevo, une ville peuplée d'anciens délinquants reconvertis et très bien intégrés (en fait, une fiction montée de toutes pièces par le régime...), des universités, des parcs, des musées... Il enchaîne les soirées au théâtre, au cinéma, à l'opéra. Il rencontre des écrivains - mais n'est pas dupe...

Rentré le 25 août 1936, il rédige son *Retour de l'URSS*. Il décoit ses amis, y compris Louis Guilloux, mais ils se taisent. Lui a décidé de parler pour dénoncer les vices du système : les files d'attente interminables ; les marchandises rebutantes ; la laideur des constructions nouvelles ; les produits de mauvaise qualité ; les fruits et légumes immangeables ; l'absence de choix ; les étalages pitoyables ; les vitrines consternantes ; l'uniformisation dans tous les domaines ; la disparition de l'art populaire dans les textiles au profit de la standardisation ; le peu de rendement au travail ; les mensonges rabâchés par la *Pravda* ; le formatage idéologique des Russes dès le plus jeune âge ; l'interdiction de communiquer avec quiconque en dehors des frontières ; l'ignorance de ce qui se passe au-delà du rideau de fer ; la propagande sur l'Occident présenté comme un enfer ; l'interdiction de toute critique ; le mépris de l'étranger doublé d'un complexe de supériorité soviétique ; l'inégalité des salaires ; l'existence d'une classe bourgeoise marxiste ; la lutte contre l'avortement ; la déportation des homosexuels ; l'idéologie familialiste ; la réhabilitation de l'héritage ; l'embourgeoisement d'une aristocratie de l'argent ; le grand nombre de pauvres ; l'obséquiosité du personnel avec les gens du régime ; le culte de la personnalité et la prolifération des portraits de Staline ; la transformation en contre-révolutionnaire de quiconque rappelle l'idéal de la révolution ; non pas la dictature du prolétariat mais celle d'un homme sur le prolétariat ; la nature fantôme du pouvoir des soviets ; la suppression de toute opposition ; la domesticité des artistes ; la collaboration des écrivains ; l'insulte de *formalisme* à l'endroit de l'artiste qui refuse le dogme du réalisme socialiste comme pure propagande ; la disparition de la liberté de penser. Gide écrit : « La moindre protestation, la moindre critique est passible des pires peines, et du reste aussitôt étouffée. Et je doute qu'en aucun pays aujourd'hui, fût-ce dans l'Allemagne de Hitler, l'esprit soit moins libre, plus courbé, plus craintif (terrorisé), plus vassalisé » (Pléiade, 774)... Pouvait-on être plus clair ? L'URSS ? *Un pays plus vassalisé que l'Allemagne nazie...*

Le livre paraît. C'est un succès. En une année, il aura neuf tirages. Cent cinquante mille exemplaires sont vendus. Une quinzaine de traductions suivent. La presse de gauche crie à la partialité et à la trahison, la presse de droite se réjouit... La gauche non communiste approuve. L'inventeur de l'Armée rouge, Trotski, applaudit, lui, le fusilleur des marins révoltés de Cronstadt ! Les communistes des Amis de l'Union soviétique transforment Gide en *agent de la Gestapo* ! En juin 1937, Gide répond aux critiques haineuses dans *Retouches à mon « Retour de l'URSS » ou le Refus des bâillons*.

17

Le bolchevisme sardanapalesque. Les critiques lui avaient reproché une approximation, un mouvement d'humeur, un dilettantisme, un parti pris infondé : ce nouvel ouvrage cite des articles de presse soviétiques, il donne des chiffres, assène des pourcentages, il prouve, convoque des faits. Gide annonce qu'il répond aux insultes, aux injures, mais aussi aux critiques de bonne foi - parmi lesquelles celle de Nizan. Il ajoute une nouvelle série d'accusations : l'augmentation de l'échec scolaire ; la progression de l'illettrisme, y compris chez les enseignants ; le pourcentage considérable des ratages dans la production ; l'absence de versement des salaires des enseignants ; l'interdiction de se déplacer dans l'URSS, l'existence d'un passeport intérieur ; l'impossibilité d'habiter ou de travailler où on le souhaite ; l'obligation de s'inscrire au Parti pour réussir ; l'impossibilité de le quitter sans subir de représailles ; la délation utilisée comme un moyen d'avancement social ; la peur des amis, des voisins, des enfants dressés dès le plus jeune âge à trahir ; l'obligation de moucharder, sous peine d'accusation de complicité ; le retour du religieux chez le peuple trahi par la bureaucratie ; le stakhanovisme qui ne libère pas le travailleur mais l'asservit ; la dictature de la bureaucratie sur le prolétariat, une bureaucratie constituée d'une armée de médiocres sur lesquels Staline appuie son pouvoir ; l'impossibilité d'un syndicalisme libre ; la nomination des délégués par le Parti ; la mise du peuple affamé par les délires pharaoniques des projets architecturaux de Palais des Soviets ; la pauvreté des ouvriers et des paysans ; l'existence de taudis... Gide parle de « ceux que l'on fait disparaître » (836), ou « des déportés par milliers » (*id.*). Et puis ceci : « Penser par soi-même, c'est aussitôt devenir *contre-révolutionnaire*. On est mûr pour la Sibérie » (818). Disparitions, déportations, Sibérie...

L'auteur des *Nourritures terrestres* s'en prend aux communistes français et sépare les uns, qui savent et dupent, des autres qui ignorent et se font duper. Il écrit : « Il est grand temps que le parti communiste de France consente à ouvrir les yeux ; grand temps qu'on cesse de lui mentir. Ou, sinon, que le peuple des travailleurs comprenne qu'il est dupé par les communistes, comme ceux-ci le sont aujourd'hui par Moscou » (*Souvenirs de voyage*, 830). Il ajoute également une critique majeure : celle de l'utilisation que les communistes font de la dialectique qui, Hegel et Marx aidant, permet de présenter la négativité, autrement dit le *totalitarisme*, comme un moment nécessaire d'un mouvement qui conduit à la positivité, à savoir le *communisme*.

S'adressant à ses critiques communistes, Gide écrit : « Mais, lorsque je m'indigne, vous m'expliquez (et au nom de Marx encore !) que ce mal certain, indéniable (je ne parle pas seulement des déportations, mais de la misère des ouvriers, de l'insuffisance des salaires ou de leur énormité, des privilèges reconquis, du surnois rétablissement des classes, de la disparition des Soviets, de l'évanouissement progressif de tout ce que 1917 avait conquis), vous m'expliquez savamment que ce mal est nécessaire, que, vous intellectuel et rompu aux arguments (aux arguties) de la dialectique, vous l'acceptez comme provisoire et devant mener à un plus grand bien. Vous, communiste intelligent, vous acceptez de le connaître, ce mal ; mais vous estimez qu'il vaut mieux le cacher à ceux qui, moins intelligents que vous, pourraient s'en indigner peut-être » (837).

Retouches à mon « Retour de l'URSS » frise les cinquante mille exemplaires et connaît deux tirages dans l'année. Désormais, en 1937, quiconque veut être informé de la nature véritable de l'Union soviétique peut l'être. A partir de cette date, ceux qui s'y refusent choisissent le mensonge. Les instances dirigeantes du Parti communiste français, régulièrement reçues avec le faste que Gide avait pu constater (luxe, opulence, faste, bombance, ripailles, beuveries, probablement coucheries), avaient intérêt au mensonge.

Parlant de cette bourgeoisie soviétique pétrie des défauts de son homologue occidentale, stigmatisant cette classe parvenue et récemment sortie de la misère qui méprisait les miséreux, Gide écrit : « Avidée de tous les biens dont elle fut si longtemps privée, elle sait comment il faut s'y prendre pour les acquérir et pour les garder » (834). Le PCF fut le collaborateur de cette nouvelle bourgeoisie soviétique ; il prit en otage le prolétariat français devenu prétexte ; souscrire au pacte germano-soviétique permettait aux instances dirigeantes communistes françaises de pouvoir continuer à jouir de ce bolchevisme sardanapalesque.

Faut-il rappeler que Maurice Thorez part pour Moscou le 8 novembre 1939 ? Qu'il rentre en France le 27 novembre 1944 ? Qu'il est condamné pour désertion ? Que de Gaulle souscrit à cette condamnation ? Que le PCF crée alors la légende d'un Thorez résistant Franc-Tireur Partisan – une thèse qui a valeur de dogme au Parti jusque dans les années 60 ? Qu'il devient ministre du général de Gaulle et vice-président du Conseil ? Qu'il meurt le 12 juillet 1964 sur un bateau qui l'emmenait, comme chaque année, passer ses vacances en Union soviétique, au bord de la mer Noire ?

18

Le grand déni. Nizan rend compte de ce livre dans l'hebdomadaire du Front populaire *Vendredi* le 29 janvier 1937, sous le titre « Un esprit non prévenu. "Retour de l'URSS" par André Gide ». Paul Nizan procède à une correction de copie... Afin d'éviter de discuter l'essentiel : la nature totalitaire de l'URSS, le régime dictatorial du Parti, la trahison du prolétariat, le culte de la personnalité de Staline, la tyrannie policière, Nizan se glisse dans la peau du professeur qui croit déceler dans la dissertation de son élève des sophismes, des paralogismes, des erreurs de logique, des fautes rhétoriques. Nizan évacue le fond en jugeant la forme.

Ainsi, Gide écrit que l'URSS est en formation, mais il juge tout de même comme si elle était finie ; dès lors, l'analyse est fautive dès le départ – et de ce fait, la critique, impossible... Une fois, Gide aborde le problème sous l'angle psychologique ; mais Nizan souhaite qu'il le soit sous celui de l'économie – puis il convoque le vieil argument du passif : le négatif n'est pas à mettre au compte de ce que n'a pas fait le pouvoir soviétique, mais de ce qu'a fait le pouvoir tsariste. Ici, Gide parle de Bolchevo, mais se trompe sur la date ; Nizan invalide donc toute l'analyse à partir de cette erreur factuelle, ce qui lui permet d'éviter d'aborder la question de cette communauté fabriquée pour tromper les visiteurs. Là, Gide dénonce une chose ; mais Nizan prétend que le traducteur n'a pas bien effectué son travail et a induit l'écrivain en erreur. Gide dénonce la pauvreté en régime communiste ; Nizan prétend qu'elle est moindre qu'avant. Enfin, Nizan prélève cette phrase de Gide : « Ceci reste acquis : il n'y a plus en URSS l'exploitation du plus grand nombre pour le profit de quelques-uns. C'est énorme. » Et ajoute : « Mais qui donc en demandait jamais davantage, pour commencer ? » (*Pour une nouvelle culture*, 249)... Rien sur le totalitarisme, rien sur la tyrannie, rien sur le stalinisme, rien sur le culte de la personnalité, rien sur le régime policier – Paul Nizan, croyant communiste, évacue l'histoire qui le gêne pour lui préférer la légende qui le sauve...

19

La mort est-elle soluble dans le communisme ? Ce séjour en Union soviétique montre, *côté pile*, un Paul Nizan positif, optimiste, volontariste, un militant convaincu, un communiste animé par la foi, un individu qui préfère croire que voir ce que le pays lui montre, un agrégé de philosophie ayant renoncé au jugement, à l'intelligence, à l'analyse, à la raison, un intellectuel aux ordres d'un pouvoir politique totalitaire, un journaliste sans états d'âme, un apparatchik aux ordres ; mais, *côté face*, il existe un autre Nizan, aux antipodes de l'homme de marbre soviétique – un homme de verre...

Ce Nizan-là, c'est celui dont Rirette dit dans ses *Libres Mémoires* qu'il sombre dans une profonde dépression dès le début de leur séjour à Moscou. Elle écrit : « Pendant près de trois mois, pas un mot. Pas un regard, pas un geste » (179). Elle se demande si ce mutisme procède de ce qu'il a vu : des enfants estropiés, des pauvres en haillons, peut-être des confidences de tel ou tel, passées sous silence par lui, dont elle affirme qu'il comprenait tout à demi-mot à cause d'une sensibilité et d'une intelligence hors norme ? Elle ne conclut pas et respecte son silence.

Son épouse donne pourtant une explication plausible à cette détresse existentielle : « Nizan, il en était certain – ou peut-être voulait-il simplement s'en persuader –, allait trouver en URSS une société capable de donner aux hommes de vraies raisons de vivre, celles qui rendent la mort acceptable, *naturelle* » (180). Le jeune normalien a probablement cru que le communisme résoudrait son angoisse existentielle et que ce voyage en URSS en apporterait la démonstration – avant de constater que, bien évidemment, vivre dans un régime marxiste-léniniste ne permettait pas d'en finir avec la peur vissée au ventre de *l'être-pour-la-mort*, s'il faut le dire dans une expression empruntée au Heidegger d'*Etre et Temps*.

Lorsque, après un meeting à Rouen, Nizan parle de ce voyage en Union soviétique avec Sartre et Beauvoir, le militant communiste confesse à son cothurne normalien qu'« il avait effectué une enquête auprès de tous les hommes et toutes les femmes rencontrés et qui croyaient profondément au communisme. Les camarades soviétiques avaient tous répondu que, bien sûr, ils avaient peur de la mort, que face à la mort chacun est toujours seul » (180). Sartre écrit dans sa préface à *Aden Arabie* : « Il fit un long voyage en URSS. En partant, il m'avait dit son espoir : Là-bas, peut-être, ces hommes étaient immortels » (45). Et Simone de Beauvoir, dans *La Force de l'âge* : « Il s'était demandé si la foi socialiste aidait à conjurer la mort. Il l'espérait et il avait longuement interrogé à ce propos les jeunes Soviétiques : ça lui avait porté un coup de savoir que là-bas, comme ici, chacun mourait seul et le savait. » Quant à Brice Parain, qui le rencontre lui aussi après ce voyage, il se souvient que Nizan lui avait surtout parlé de Heidegger et de la mort – des lectures et des soucis aux antipodes du matérialisme dialectique marxiste-léniniste !

En Union soviétique, Nizan vit probablement moins que le socialisme réel prenait des libertés avec le socialisme de papier de Marx, que le pays vivait sous la dictature, sous la tyrannie, sous le joug d'un Staline sanguinaire, que le régime ne tenait pas ses promesses, que la pratique léniniste donnait tort à la théorie marxiste, que la société civile soviétique se trouvait sous contrôle policier et militaire... que sa propre impuissance à régler le problème majeur de l'homme : devoir mourir un jour et vivre avec cette certitude à l'épicentre de soi-même.

L'agrégé crut donc que des problèmes métaphysiques se réglaient avec des solutions politiques ; le normalien pensait que la foi communiste débouchait sur la parousie d'un salut existentiel personnel ; le philosophe imaginait que la peur de mourir disparaissait avec un plan quinquennal industriel ; l'intellectuel communiste supposait que le mal de vivre et la dépression s'évaporerait dès l'appropriation collective des moyens de production. Il fut déçu – on peut s'étonner d'une pareille naïveté... Qu'il puisse en vouloir plus encore à l'Ecole normale supérieure de l'avoir formaté intellectuellement à pareilles bêtises se comprend...

20

Epicure contre les chiens. Nizan est l'homme des *Chiens de garde*, publié en 1932 à l'âge de vingt-sept ans, avant son voyage en URSS, et celui des *Matérialistes de l'Antiquité*, en librairie dès 1936, autrement dit, à trente et un ans. Le premier ouvrage dénonce un certain type de philosophie ; le second offre le remède philosophique à la pensée dénoncée dans le premier. Contre l'idéalisme bourgeois, spiritualiste, bergsonien, néokantien, qui écarte la question existentielle de la mort ; pour Epicure et les épicuriens qui, avec les matérialistes qui s'en inspirent, font de ce problème, *mourir*, l'épicentre de leurs soucis. Ce que

Marx ne donne pas à Nizan, Epicure le lui offrira : une sotériologie.

Le livre *Les Chiens de garde* a été précédé d'un article qui contient déjà toutes ses thèses : « Note-programme sur la philosophie », un texte publié dans *Bifur* en décembre 1930 – il a vingt-cinq ans. La thèse ? « Je dis simplement qu'il y a une philosophie des oppresseurs et une philosophie des opprimés » (*Articles littéraires et politiques*, 122). Nizan porte le couteau de la lutte des classes dans la plaie philosophique de l'époque. Il sera, bien sûr, du côté des opprimés – avec Epicure et quelques autres... Dans *Sur l'humanisme* (1935), il écrit : « Le temps revient de dire non pas les paroles de Platon, de Kant, mais celles d'Epicure : "La chair crie pour être sauvée de la faim, de la soif et du froid" » (230).

Les Chiens de garde tranchent dans la philosophie de l'époque. Nizan porte le fer dans un monde faussement policé, mais vraiment brutal – celui des idées. Les philosophes sont rarement... philosophes ! Nizan s'adresse aux jeunes, aux apprentis philosophes et les met en garde : on leur sert un prétendu vin nouveau dans de vieilles outres. Leurs professeurs les entretiennent dans le mythe de la cléricature et les laissent croire au pouvoir des idées. Or la philosophie n'existe pas ; il n'y a que des philosophes. La philosophie, production équivoque, se trouve produite par des philosophes, il est regrettable d'avoir à préciser cette évidence. La philosophie éternelle est une fiction ; seuls existent des individus avec leurs intérêts de classe. La philosophie peut servir toutes les causes, celles de l'asservissement autant que celles de la libération.

Nizan lutte contre la philosophie de son époque : elle se présente comme éthérée, procédant de l'âme d'hommes sans chair, sans corps, sans histoire, sans inscription historique. Les historiens de la philosophie passent pour des philosophes. Or les deux activités s'avèrent très hétérogènes et l'on peut être l'un sans l'autre. La philosophie n'est pas un jeu d'enfant, une joute spéculative, une rhétorique conceptuelle ou une sophistique de normalien qui tient la trivialité du réel à distance honorable du penseur, comme on l'enseigne à l'ENS.

Contre cette philosophie enseignée à Paris, Nizan en appelle aux Grecs qui avaient le souci du réel, du concret, de la sagesse pratique, inédite, utile, applicable ici et maintenant. Le public des sages antiques n'est pas le futur agrégé, le docteur à venir, l'universitaire prévu, mais « le passant » (24), autrement dit quiconque se trouve dans la cité. Ainsi « la philosophie d'Epicure garde un ton quotidien dont nous avons perdu le secret » (24). Nous avons perdu le secret de la quotidienneté de la sagesse. Nizan réclame « une véritable démocratie philosophique » (26) dans laquelle soufflerait l'esprit déconstructeur d'Epicure.

La philosophie procède de conditions historiques qu'il faut mettre au jour. La vérité d'une pensée n'est pas dans la pensée, mais dans ce qui la rend possible en dehors d'elle et lui donne son sens. Une idée n'arrive pas du ciel comme une réponse à une question idéale, mais comme la résolution tangible d'un problème existentiel réel. Il s'agit de chercher les causes d'un philosophe et de s'interroger sur ses conséquences pratiques. La philosophie institutionnelle et officielle fait de la discipline « un ouvrage de dames, une broderie de vieille fille stérile » (31)...

Or, il existe deux espèces de philosophie : la première se propose la connaissance du monde, elle prolonge et commente la science ; la seconde se soucie de l'existence des hommes et traite de leurs problèmes concrets. Nizan s'inscrit dans la deuxième ligne de force : la philosophie a beaucoup promis, elle a peu tenu. Pendant la Première Guerre mondiale, par exemple, les philosophes du premier lignage obéissent aux militaires et aux politiques ; les penseurs du second lignage devront se saisir des véritables problèmes du temps : l'exploitation dans les usines, la dramatique saignée des guerres, le terrible sujet de l'avortement, la honte coloniale, le problème du suicide, la question sociale en général et celle du chômage en particulier. Nizan écrit : « Lorsque Démétrios assiégeait Athènes, Epicure marchait au milieu des Athéniens. Epicure prenait parti » (38). Démétrios de Phalère était un élève des philosophes aristotéliens...

21

La construction du pouvoir des clercs. Nizan sépare les philosophes en deux camps : ceux qui collaborent avec les oppresseurs, ceux qui leur résistent. Les premiers, il les dit *satisfaits*, les autres, insatisfaits ; les uns se contentent du monde comme il est et souhaitent surtout ne pas le changer ; les autres en veulent un autre. Parmi les philosophes satisfaits : Leibniz, Brunschvicg, Bergson ; du côté des insatisfaits : Epicure, Spinoza, Rousseau, Marx. Ici, la philosophie universitaire, officielle, institutionnelle, la pensée bourgeoisie, libérale, qui défend le capitalisme, celle qu'enseigne l'Ecole normale supérieure ; là, les penseurs révolutionnaires, les rebelles, les rétifs – les consciences réfractaires...

La pensée bourgeoise croit à l'existence d'objets philosophiques distincts de la trivialité du monde : elle parle de Progrès dans l'Histoire, de mouvement de la Raison ou d'incarnation de l'Idee dans le Réel, elle entretient d'une Liberté abstraite, elle invente des scolastiques qui obscurcissent le monde, mais elle tient le concret à distance avec cet arsenal spiritualiste. Contrairement aux usages marxistes, Nizan fait de Hegel le penseur emblématique de la bourgeoisie, mais il prend soin de ne pas citer son nom et se contente de brocarder ses idées francisées par Victor Cousin – et Léon Brunschvicg, l'éternel épouvantail.

De même, la philosophie bourgeoise évacue le réel, efface le concret, en recourant à la médiation des idées, des concepts, des mots. Par exemple, pour elle, la guerre devient une Idée justifiable d'un point de vue éthique : « La guerre ne fut point cette série de combats, d'incendies, cet entassement de morts répugnantes, de jours d'ennui et d'assassinats, ces vagues de gaz, ces couteaux des nettoyeurs de tranchées, cette vermine et cette crasse humaines que les combattants connurent, mais la lutte du droit contre la Force, mais la bataille de Descartes contre Machiavel, de M. Bergson contre la machine allemande. Non point un jeu sanglant au profit des fabricants d'armes mais une croisade philosophique, une bataille d'esprits » (63-64). Le concret, volatilisé sous les assauts de la raison pure, devient un objet philosophique présentable, donc défendable, donc légitime. La misère subit le même traitement. Puis l'exploitation. Ou bien encore le colonialisme. La vie disparaît, recouverte par l'Idee de vie – le jury d'agrégation n'interroge jamais sur le monde, mais sur l'idée du monde, jamais sur le concret, mais sur l'idée de concret.

La bourgeoisie salarie les philosophes qui argumentent en faveur du monde qui les appointe. Pour maintenir cette aristocratie qui la légitime, elle verrouille les conditions d'accès à la philosophie en la réservant à des individus choisis, triés, sélectionnés, issus du bon milieu social ; elle les installe ensuite dans un circuit sociologique avec des études longues, subtiles, qui nécessitent le loisir de l'étudiant et l'argent de sa famille ; elle multiplie les embûches, complique le trajet, et révèle les labyrinthes aux postulants les plus à même de servir ensuite la machine qui les a légitimés.

Une fois parvenue au pouvoir, quand elle détient les manettes de la machine sociale, cette élite normalienne met en service « une philosophie bourgeoise exotérique, qui est tournée vers le dehors, qui exprime en quelques formules réduites ce qu'on doit savoir de la Philosophie ». Celle-ci est une simplification de celle qu'elle se réserve, elle est « comme une image d'Epinal de la première, comme une simplification à l'usage de ces déshérités de l'intelligence qui forment ce que la bourgeoisie appelle le Peuple » (79). Cette philosophie produit un catéchisme enseigné dès les plus jeunes classes à l'école. Cette aristocratie livre les résultats de ses cogitations, mais elle économise les démonstrations : elle assène ce qui, selon elle, proviendrait d'un long et profond travail, de méditations pénibles, laborieuses et consciencieuses. Avec l'aide de ses philosophes appointés, la bourgeoisie livre au Peuple les vérités qu'elle souhaite lui faire ingurgiter. Elle dit à l'homme du commun qu'il faut la croire sur parole, qu'elle a travaillé pour parvenir à ces certitudes admirables selon l'ordre de raisons trop complexes pour qu'il les comprenne. Qu'il se contente donc d'obéir : ainsi se construit le pouvoir de clercs.

Contre la « vie mutilée ». La philosophie de la bourgeoisie ne convient pas au prolétariat. Il lui faut une pensée alternative. Bien avant Adorno qui, en 1951, sous-titre *Réflexions sur la vie mutilée* son ouvrage intitulé *Minima moralia*, un livre constitué de notes prises entre 1944 et 1947, Paul Nizan utilise l'expression « vie mutilée » (81) pour caractériser l'existence malheureuse des ouvriers, des manœuvres, des gens qui travaillent à la chaîne, des employés, des chômeurs et autres individus dévorés par les machines. Ces hommes sont interdits de jouissance, privés de bonheur. Pressurés, abîmés par le Léviathan industriel, détruits, ils ne peuvent trouver aucun secours avec la philosophie des amis de Léon Brunschvicg ou d'Henri Bergson... A quoi bon, pour ces damnés de la terre, la libération de l'âme, la réalisation de la personne ou le salut intérieur ?

Cette philosophie-là « sert à détourner les exploités de la contemplation, périlleuse pour les exploités, de leur dégradation, de leur abaissement. Elle a pour mission de faire accepter un ordre en le rendant aimable, en lui conférant la noblesse, en lui apportant des justifications. Elle mystifie les victimes du régime bourgeois, tous les hommes qui pourraient s'élever contre lui. Elle les dirige sur des voies de garage où la révolte s'éteindra. Elle sert la classe sociale qui est la cause de toutes les dégradations présentes, la classe même dont les philosophes font partie. Elle a enfin pour fonction de rendre claires, d'affermir et de propager les vérités partielles engendrées par la bourgeoisie et utiles à son pouvoir » (83). Philosophie de chiens de garde, donc.

Nizan veut une philosophie utile aux hommes, aux plus modestes des hommes. Il veut abolir la philosophie d'Etat - comme il existe un pouvoir d'Etat, une justice d'Etat, une police d'Etat. Cette pensée institutionnelle est conçue, pensée, fabriquée, produite par des salariés de la machine étatique, par des fonctionnaires. La cléricature laïque d'aujourd'hui a remplacé l'Eglise d'hier : la philosophie de la bourgeoisie capitaliste assure la propagande spirituelle de l'Etat.

Comment se fabrique cette idéologie d'Etat ? L'inspecteur général formule des pensées reprises en chœur par un corps enseignant docile, soucieux de sa carrière. Au sommet de la hiérarchie universitaire trône une poignée de soldats (assimilables à des « gardes mobiles » (93)... qui rédige les Manuels destinés à porter la bonne parole gravée dans le marbre républicain. La morale laïque devient le catéchisme idéaliste, spiritualiste, fabriqué par les bourgeois qui rémunèrent en conséquence ses propagandistes zélés. Ce credo étatique enseigne une série de dogmes utiles à l'être et à la durée de la machine capitaliste : respecter la patrie, justifier la collaboration de classes, communier dans le culte du drapeau, célébrer les valeurs de la démocratie bourgeoise, légitimer le respect de l'ordre social.

23

« Le parti terrestre des hommes ». Nizan diagnostique une crise : augmentation du chômage, accroissement de la pauvreté, généralisation de la misère, répression des manifestations dans la violence, effondrement des banques, faillite des entreprises, montée des périls, menace de guerre - nous sommes en 1932... Dans cette configuration, la Révolution russe incarne un espoir. Le vieux monde capitaliste s'effondre, une nouvelle époque s'ouvre avec l'avènement du régime des soviets. Pendant ce temps, que font les philosophes ? Rien. Ils gardent le silence et ne bougent pas.

Pour comprendre ce mutisme, Nizan souhaite questionner cette philosophie bourgeoise depuis ses origines. Il propose une contre-histoire : « Il faudrait constituer patiemment une anthologie de la philosophie » (110) ! L'avenir conduira cette philosophie dans deux directions : l'une inscrira le fascisme dans son essence, l'autre se recroquevillera sur des sagesses pratiques bourgeoises qui se refermeront sur la personne. Nizan propose une autre philosophie - une « nouvelle philosophie » (114). Non pas une invention, une création ex nihilo, mais un ralliement à la pensée de Marx et de Lénine. La véritable trahison des clercs se trouve dans l'oubli du prolétariat ; le nouveau philosophe, lui, s'en souciera car il se proposera d'« embrasser le parti terrestre des hommes » (120). L'apprenti philosophe ne devra pas faire quelque chose pour les ouvriers, mais se mettre franchement à leur service.

A cette fin, il doit dénoncer l'aliénation, l'exploitation, la vie mutilée. « Le type vers lequel tend le philosophe des exploités est celui du révolutionnaire professionnel décrit par Lénine » - il s'oppose au « clerc contemplatif établi par la pensée bourgeoise ». Il lui faudra être l'homme d'un parti. Il fréquentera plutôt l'assemblée syndicale que le colloque à Pontigny... Il visera la pratique et l'action, la théorie ne lui servira que dans cette perspective. Il « élaborera patiemment les techniques de la libération » (122), écrit Nizan - ce qui laisse penser qu'il ne se contentera pas d'annoncer le catéchisme léniniste.

C'est ce que fait Nizan dans sa vie. Le militantisme politique et syndical, la candidature aux élections, les campagnes électorales, les tracts, l'affichage, la formation une année en Union soviétique, la direction et l'animation d'une revue de propagande dans la Russie rouge, la tournée de conférences dans les provinces françaises pour vanter les mérites du bolchevisme moscovite, les cours à l'université ouvrière, le travail à la librairie du Parti, le journalisme dans les supports du PCF. Thorez lui demande-t-il d'aller séduire les chrétiens en mai-juin 1935 ? Il s'exécute et rencontre Emmanuel Mounier, le directeur de la revue *Esprit*, donne des conférences chez les dominicains. Il s'enthousiasme et en rend compte dans *L'Humanité* du 3 avril 1937 : les uns croient au ciel, les autres non ; les chrétiens justifient la souffrance sur terre car elle permet de gagner son paradis, les communistes souhaitent le paradis sur terre, refusent la misère et n'en font point une décision divine, ou l'effet d'un péché originel, mais la conséquence d'une organisation économique et sociale qu'il faut abolir. Certes, mais Nizan voit de bonnes raisons d'espérer des rapprochements, ce dont témoigne... « la collaboration de certains curés de banlieue avec des maires communistes » (*Pour une nouvelle culture*, 256) ! Chacun jugera de l'argumentaire du normalien...

24

Pour un bolchevisme épicurien. En 1936, Paul Nizan fait paraître *Les Matérialistes de l'Antiquité* aux Editions sociales internationales - futures Editions sociales. L'éditeur parle d'un succès de librairie, six mille exemplaires ont en effet été vendus. Ce petit livre propose une étude de Nizan sur le matérialisme antique, suivie d'un choix de textes de Démocrite, Epicure et Lucrèce sur la connaissance, la physique, la psychologie et l'éthique, avec des notes judicieuses. Au lecteur averti des arcanes marxistes-léninistes, il apparaît que Nizan prend le risque de déplaire au Parti en manifestant des réserves sur Démocrite dont Lénine avait dit le plus grand bien dans *Matérialisme et Empirio-criticisme* : pour le jeune homme de trente et un ans, Démocrite reste prisonnier de la métaphysique parméniennienne tout en développant une métaphysique avec sa théorie du déterminisme naturel comme généalogique de l'ordre social.

Cet ouvrage semble un livre d'érudition et d'histoire des idées - ce qu'il est bien sûr ; mais il s'agit aussi du grand petit livre d'un épicurien qui se demande comment l'être tout en étant communiste. Le Paul Nizan ravagé par des tourments existentiels, travaillé par des douleurs de la psyché, le mutique terrorisé par la mort, le suicidaire tétanisé par le néant qui l'attend, cet homme demande secours à Epicure et aux siens. Nizan tente de corriger la nuit en lui par la lumière du militantisme prossoviétique ; mais il sollicite également la clarté matérialiste des philosophes épicuriens qui apprennent à mourir - donc à vivre. Et vice-versa. Marx et Lénine, certes, mais également Epicure et Lucrèce.

Les biographes passent ce petit livre sous silence... On ne sait d'où il provient : une commande ? De qui ? De la direction des Editions sociales ? D'un homme en particulier ? Lequel ? Un désir propre ? Le recyclage d'un travail effectué dans l'institution ? On sait qu'il obtient son diplôme d'études supérieures le 4 juin 1928 avec un travail intitulé « Fonction du Meaning : mots, images et schèmes » - et une mention bien. Pas de traces d'Epicure ou d'épicurisme à l'Ecole normale supérieure...

Quelle qu'ait été la genèse de ce livre, il constitue l'un des plus beaux spécimens d'un usage d'Epicure par-delà les siècles. Nizan, fidèle à la méthode indiquée dans *Les Chiens de garde* selon laquelle un philosophe ne descend pas du ciel des idées,

mais se saisit de conditions d'existence historiques, sociologiques, économiques, politiques, Nizan, donc, inscrit la philosophie d'Epicure dans la biographie d'Epicure. Où l'on découvre donc : la pauvreté du milieu familial, la vie sur une ferme coloniale, la condition de réfugiés de ses parents, son père maître d'école, la misère des siens, l'aide apportée par le jeune philosophe à ses parents, son implication dans la politique, puis son retrait par dégoût, la création du Jardin grâce à deux disciples fortunés, Léonteus et Idoméne, ses voyages, sa maladie, sa mort à l'âge de soixante-douze ans.

Nizan décrit l'époque : celle de l'effondrement d'une civilisation. Il liste les preuves de cette décadence : paupérisation, colonialisme, désordre et angoisse, émeutes, changements de gouvernants, guerres entre les partis qui s'arrachent le pouvoir, sièges de la ville à répétition, insurrections noyées dans le sang, suppression des allocations destinées aux gens modestes qui siègent aux séances de tribunal et à l'assemblée, abolition de la démocratie, timocratie et état censitaire, législation en faveur des riches, augmentation du prolétariat, concurrence généralisée, travail des esclaves, chômage, arrêt des chantiers publics, arrêt du versement du traitement des fonctionnaires, exportation de chômeurs devenus mercenaires, développement d'un capitalisme de crédit, nouveaux riches et nouvelles fortunes, disparition des classes moyennes, des artisans, des petits propriétaires, des marchands, débauche, prostitution organisée, transformation en déesses des femmes avec qui le tyran Démétrios a couché, dictatures, violence politique, rêve de socialisme ou de communisme utopique... « Le sang, les incendies, les meurtres, les pillages : monde d'Epicure » (8).

25

Platon et Marx, Epicure et Nizan. Nizan parle de Platon comme d'« une sorte de grand Joseph de Maistre païen » (13)... L'auteur de la *République* proposait en effet une utopie réactionnaire pour restaurer l'Atlantide disparue. Elitiste, fils de citoyen ne s'adressant qu'aux citoyens, philosophe dispensant un enseignement ésotérique à destination d'une oligarchie intellectuelle, penseur faisant de son enseignement une propédeutique au pouvoir aristocratique, partisan d'un pouvoir autoritaire confié à un monarque formé à la philosophie ou à un sage formé au pouvoir, Platon triomphe en figure emblématique du philosophe aux côtés des oppresseurs du peuple.

Quarante ans plus tard, le *Jardin d'Epicure* apparaît comme l'exact antidote à la *République de Platon* : contrairement au philosophe idéaliste, le philosophe matérialiste accueille les enfants, les femmes, les esclaves, les métèques – les étrangers domiciliés. Dans cet espace pensé et vécu comme un monde dans le monde, on réalise le salut de l'individu et non de la société. Dans une époque décadente, on sauve ce qui peut l'être : l'homme. Le bonheur personnel devient en philosophie le souverain bien. A cette époque, plus personne ne croit à la justice, au devoir, à la vertu, au progrès. Nizan fait de ce moment un grand tournant et un grand repli dans la philosophie grecque.

La sagesse matérialiste d'Epicure passe par le corps. Elle ne renvoie pas à un monde céleste, elle enseigne une chose simple : « le secret de ne pas mourir désespéré » (14). Chacun peut entendre combien le désir platonicien d'un communisme est utopique dans un temps de décadence et de nihilisme, et combien la perspective individualiste d'un salut épicurien matérialiste qui sauve les corps de l'angoisse d'avoir à mourir, incarne la seule solution. Faut-il insister sur la possible transposition d'un Platon lointain ancêtre de Marx par le communisme utopique, et d'un Epicure ancêtre d'un Nizan via le salut privé ? *Le Capital* incarné en URSS n'ayant pas guéri les hommes de leur angoisse existentielle, la *Lettre à Ménécée* devient la panacée philosophique d'un militant communiste déçu par l'impéritie ontologie de la révolution bolchevique ? Le matérialisme épicurien du IV^e siècle comme solution à l'impuissance du matérialisme dialectique à résoudre le problème métaphysique ? Je le crois.

26

Epicure, machine de guerre antisoviétique. Nizan récuse le pouvoir et la puissance de la logique en philosophie : « la grande logique est aussi un monde imaginaire » (15). Ne faut-il pas, là encore, considérer que le philosophe effectue une critique radicale du caractère prétendument dialectique et scientifique du matérialisme revendiqué en Union soviétique ? La revendication d'hégélianisme effectuée partout par Lénine, mais notamment dans *Matérialisme et Empirio-criticisme* (1908) et dans ses *Cahiers philosophiques* (1914-1916), se trouve mise en jeu par Nizan !

Contre une conception scientifique de la philosophie, Nizan propose la philosophie comme médecine : « Il y a la pensée qui guérit et celle qui ne guérit pas » (15) – le *matérialisme épicurien* qui guérit contre le *matérialisme dialectique* qui ne guérit pas ? Ce petit livre du jeune normalien fonctionne comme une machine de guerre subtile contre la ligne pure et dure du Parti communiste français indexée sur celle de l'Empire de l'Union soviétique. *Les Matérialistes de l'Antiquité* (1936 – faussement indiqué 1938 dans la réédition Maspero en 1965) fonctionne chez Nizan comme le *Retour de l'URSS* (novembre 1936) d'André Gide... Il propose en filigrane des pistes pour un communisme français, épicurien donc, qui prendrait ses distances avec le communiste soviétique, démocratéen...

Si l'on consent aux critères de la philosophie comme thérapie, Nizan veut demander des comptes aux philosophes. Bien sûr, on peut lire entre les lignes qu'on peut en demander à Lénine, sinon à Marx et Engels... A la mesure épicurienne, pourrait-on dire de ces penseurs qu'ils méritent une heure de peine ? Pour le Paul Nizan déprimé, angoissé, ravagé par ses souffrances existentielles, on peut imaginer que Marx et Engels, Lénine et Staline, présentés comme des philosophes indiquant la direction de l'Histoire, n'auraient été d'aucune utilité pour résoudre le problème ontologique majeur : devoir mourir un jour. Une année en URSS en a apporté la preuve, et peut-être les trois premiers mois de mutisme infligés à Rirette dès l'arrivée à Moscou expriment-ils l'abattement d'un homme comprenant soudain que, pas plus que Valois, Marx ne tient ses promesses existentielles dans une Union soviétique où il n'a pas pu ne pas voir que ce Gide a si bien constaté.

Lorsqu'il dresse le portrait d'Epicure, Nizan semble proposer son autoportrait : « Epicure n'était pas distingué, il ne respectait pas les professeurs, il se moquait des règles du jeu, il nommait Nausiphane mollusque, illettré, tricheur, catin ; les platoniciens, il les traitait de flatteurs de Dionysos, et Platon lui-même de "Tout-en-Or". Ils étaient vides, ils apportaient une vaine culture quand on voulait une science qui délivrât. Il fallait être fier d'être pur de leur faux savoir : la vie ne demande pas des idéologies vides, mais seulement la vie » (16). Comment en effet ne pas penser à Nizan qui, lui aussi, mettait les pieds dans le plat philosophique, ne respectait pas les professeurs de l'ENS ou de la Sorbonne, insultait les valeurs reconnues de l'époque, de Brunschvicg à Bergson ? Ou bien au Nizan qui parle des platoniciens, mais peut-être en songeant aux marxistes-léninistes vides, porteurs d'une « vaine culture » et incapables de proposer une science qui délivre des tourments d'être ? Sinon aux idéologies vides, incapables d'atteindre la vraie vie, la vie concrète...

27

Une politique de l'amitié. Nizan souligne qu'Epicure invite à ne pas faire de politique, à ne tenir aucun rôle dans la cité, sous peine d'aller au-devant des ennuis causés par la fréquentation des hommes. Ne pas se marier, ne pas voter, ne pas accepter de charges municipales, ne pas consentir aux représentations – et vivre pour soi, construire sa sagesse en évacuant tous les troubles. Car la politique engendre des troubles, elle empêche l'ataraxie qui constitue le souverain bien épicurien. Epicure sait que la révolution ne révolutionne rien quant à l'essentiel : on écrase les maîtres, mais pour en installer d'autres. Une phrase permet de comprendre que, là aussi, peut-être, sous couvert de la Grèce et d'Athènes, Nizan écrit contre l'URSS et Moscou :

« Les rêves de communisme ou de socialisme comportaient toujours le maintien de l'esclavage » (18)... Communisme et socialisme à l'époque d'Épicure ?

La position d'Épicure lui paraît « moins antisociale qu'asociale » (19). Le souci du philosophe grec est éthique : comment s'y prendre pour éviter l'angoisse qui nous étreint à l'idée qu'il nous faudra mourir ? Voilà le questionnement épicurien ; il recouvre exactement celui de Nizan. Épicure propose un naturalisme intégral : les dieux n'existent pas ; la transcendance est exclue ; il n'existe que des atomes en pluie dans le vide ; tout est agencement atomique ; la connaissance passe par la sensation ; la science abolit les mythes ; l'âme matérielle se décompose après la mort ; les dieux existent, ils sont matériels et insoucieux de ce qui advient aux hommes ; le bonheur est simple, il ne passe ni par l'argent, ni par les honneurs, ni par le pouvoir, mais par la maîtrise de soi qui suppose le bon usage de son corps et une savante arithmétique des désirs – obéir aux seuls désirs naturels et nécessaires, autrement dit, calmer la soif et la faim en buvant de l'eau et en mangeant un peu de pain, refuser de satisfaire tous les autres désirs... « Une sagesse matérialiste aujourd'hui ne serait pas fort différente par ses principes de celle d'Épicure » (33), écrit Nizan.

Dans « Sur l'humanisme », un article publié en 1935 dans la revue *Europe*, Nizan écrit : « Il viendra un temps où les hommes pourront accepter leur destin. Leur vie ne sera qu'une profonde adhésion. Ils parleront peut-être d'un humanisme de la joie. Mais nous, aujourd'hui, nous ne parlons encore que d'un humanisme limité parce qu'il refuse le monde et comporte la haine, où la seule valeur qui annonce notre avenir est la fraternité volontaire des hommes engagés à changer la vie » (Brochier, 231). Accepter le destin, créer les occasions de la joie, viser la profonde adhésion, voilà des formules qui, associées à *changer la vie*, permettent de lier épicurisme et rimbaldisme dans une même forme : le communisme selon Nizan.

L'homme est donc né pour la joie. La communauté peut la rendre possible. Épicure récuse une grande politique parce qu'il en propose une petite : celle de la microcommunauté élective. La politique d'Épicure passe par une communauté d'amis, qui constitue « l'amorce d'un nouvel ordre humain » (34) parce qu'elle vise la joie par la mise en commun des biens et des travaux. Épicure pratiquait ainsi dans son Jardin, de même que ses disciples pendant plusieurs siècles autour du Bassin méditerranéen. Le christianisme a lutté contre cette philosophie pour lui préférer le platonisme. Une fois devenue religion officielle, la « secte de Chrestos » a écrasé l'épicurisme.

Nizan fait de l'épicurisme un ferment révolutionnaire à travers les âges. Contre le christianisme au pouvoir, la philosophie d'Épicure nourrit la subversion. Dans la conclusion de son étude, qui annonce entre deux démonstrations que les révolutions ne révolutionnent pas l'essentiel qui est ontologique, Nizan conclut, comme il se doit pour un auteur des Editions sociales, en citant Marx qui fait d'Épicure le grand libérateur et Lénine qui, lui aussi, prend fait et cause pour le philosophe du Jardin. Si l'on n'y prend garde, l'étude qui précède le choix de textes s'arrête sur un péan léniniste ! Mais on doit également prendre en compte une note en bas de page concernant l'usage qui peut être fait de l'épicurisme dans l'Italie fasciste. La dernière phrase de cette note constitue la véritable conclusion de cette étude : « Épicure n'a pas fini d'être regardé comme un libérateur » (44). Comprenez qui pourra...

28

Paul et Georges. Le couple Paul Nizan et Rirette était ami avec Georges Politzer et Maï. Les deux philosophes participent au même groupe qui lance *Les Philosophes* en mars 1924 – avec Friedman, Guterman, Lefebvre et Morhange. Ils participent également à *LEsprit* – deux numéros seulement : en mai 1926 et en janvier 1927. Dans une lettre à Rirette datée de janvier 1927, Nizan se réclame de la « mystique bolchevique » défendue par les amis de cette revue. L'un et l'autre sont membres du Parti communiste : en 1927 pour Nizan (il a vingt-deux ans) ; le 30 octobre 1930 pour Politzer qui avait d'abord adhéré au PC hongrois en janvier 1919 (il a vingt-quatre ans). L'un et l'autre se retrouvent dans l'aventure de *La Revue marxiste* en 1929.

Quand Politzer fait paraître *La Fin d'une parade philosophique : le bergsonisme* en 1929, Nizan en rédige un compte rendu pour *Les Revues*. L'un et l'autre attaquent sabre au clair Bergson et sa philosophie : « Cette fausse sagesse qui doit enfin se montrer telle qu'elle est : une philosophie de porteurs de dividendes » (*Articles littéraires et politiques*, 90). Nizan analyse ensuite avec précision le travail de son ami : le bergsonisme a annoncé un retour au concret et à la vie, un engagement qu'il n'a pas tenu ; il a substitué des abstractions à la matière du monde – la vie insaisissable, la durée mouvante, le schème dynamique, la liberté, l'élan vital ; il incarne une réaction contre les offenses de Marx envers l'idéalisme ; il sert les intérêts de la bourgeoisie : « il a été le sergent recruteur du christianisme où vont finalement se réfugier tous les traîtres » (91) ; il confère aux discours sur la guerre une portée philosophique et range le philosophe de *Durée et Simultanéité* du côté des bellicistes du capital.

Puis, Nizan critique le livre de Politzer : Arouet (le nom véritable de Voltaire est, rappelons-le, le pseudonyme utilisé par Politzer) ne va pas assez loin dans l'analyse du sens social du bergsonisme. Nizan aurait aimé la radicalité, au sens de Marx : la saisie des choses à la racine. « Il y a des travaux où l'on ne doit pas être sommaire » (92), écrit-il ! Il ajoute quelques traits de vinaigre sur cette plaie ouverte : Arouet séduit par ses dons de plume, or le talent du pamphlétaire est une arme trop facile qui distrait de l'analyse critique véritable et profonde. Il ne faut pas séduire, ce qui vise à intéresser à sa personne ; il faut convaincre, autrement dit, servir la cause. Cinglant, il conclut : « Arouet doit se défier d'être trop habile » (92). Sommaire, incomplet, inachevé, trop habile, on ignore ce que Politzer, le philosophe au coup de poing facile, pensa de cet article de son... ami.

L'amitié résiste. Cette année-là, les deux couples sortent ensemble, se reçoivent. Georges est amoureux de Maï, il la conduit parfois dans une meule de foin parmi les champs de la vallée de Chevreuse. Politzer revenait « quelques heures plus tard » (78) confie Rirette dans ses *Libres Mémoires* ; elle ajoute que, mariés depuis plus d'un an, Paul et elle restaient tranquillement assis dans l'herbe à les attendre... Politzer était donc bien en tout l'ogre qu'il fut.

Tous se retrouvent dans la maison d'architecte que les parents de Rirette ont fait construire près de Saint-Germain-en-Laye, à Grandchamp – une construction de Frantz Jourdain, le concepteur de la Samaritaine. Nizan le révolutionnaire vit alors avec sa femme chez ses beaux-parents... Nizan a écrit la plupart de son œuvre dans cette maison. Rirette rapporte que, pendant que les hommes parlent politique, elle fait la vaisselle avec Maï – mais ne s'en offusque pas. Elle rapporte qu'un jour, pour le seul plaisir de détruire un ensemble qu'ils trouvaient trop laid, les deux compères massacrent un service en porcelaine très précieux de vingt-quatre couverts de la mère de Rirette en le jetant pièce après pièce contre les arbres. La mère a juste le temps de surgir pour sauver un carafon...

Sur le terrain philosophique, ils partagent des vues semblables et dénoncent la dangerosité de la phénoménologie heideggerienne. Dans « Tendances actuelles de la philosophie », publié dans le premier numéro de *L'Etudiant d'avant-garde* en janvier 1934, Nizan entretient de Heidegger : il révèle ses sources, notamment Kierkegaard et sa critique de la dialectique de Hegel ; il signale que l'auteur d'*Etre et Temps* – il écrit « *Sein und gut* » (290)... – a été fait recteur de l'Université nazie par « les chefs de bande nationaux-socialistes » ; il se présente sous les atours de la nouveauté, mais continue à mettre la philosophie au service du capital, du capitalisme, de l'exploitation.

L'année précédente déjà, en 1933, dans « Sur un certain front unique », Nizan écrivait pour *Europe* : « La philosophie de M. Heidegger peut fournir des justifications théoriques à une doctrine fasciste » (188). Cette critique de Heidegger publiée par Nizan précède de six années celle que Politzer effectue dans « La philosophie et les mythes », un article publié dans la livraison d'avril-juin 1939 de *La Pensée*. En revanche, l'un et l'autre se retrouvent, la même année, 1937, pour célébrer l'auteur du *Discours de la méthode* dont, Parti communiste français en tête, on fête alors le tricentenaire.

Descartes et le réalisme socialiste. Nizan publie en effet « Tricentenaire d'un manifeste » dans *L'Humanité* du 22 mai 1937. Le livre de Descartes (le catholique français) est présenté par Nizan comme plus important que l'*Ethique* de Spinoza (le juif hollandais) ou les trois critiques de Kant (l'Allemand luthérien)... Le PCF connaît à cette époque des bouffées philosophico-nationalistes dont l'auteur des *Méditations métaphysiques* fait les frais. Il annonce le lignage révolutionnaire qui, via les matérialistes français, conduit au marxisme-léninisme...

Descartes est le plus méconnu des philosophes, écrit Nizan. Mystérieux, plein de précautions et de prudence, se cachant, solitaire, exilé au Pays-Bas, ayant le goût du secret, Descartes avait pour devise : « Je m'avance masqué. » Cette volonté d'agir, d'écrire et de penser dans l'ombre a généré une légende, une mythologie nationale : la raison cartésienne, une figure imposée, comme un jardin à la française. Ce Descartes-là fut utilisé pour justifier la guerre des cartésiens civilisés contre les barbares Allemands ; c'est aussi celui des manuels scolaires.

Pourquoi le *Discours de la méthode* est-il un grand livre ? Réponse : « Il est quelque chose de plus que l'*Ethique* parce qu'il est le manifeste historique de l'intelligence bourgeoise, comme la *Somme* de saint Thomas avait été le manifeste de l'intelligence féodale, comme les images de Marx devaient être le manifeste de l'intelligence prolétarienne » (*Pour une nouvelle culture*, 192). Descartes, c'est la hardiesse, l'audace, la générosité... Nizan oublie la morale provisoire et la déférence du philosophe envers la religion de son roi et de sa nourrice ! Audacieux, le penseur qui doute de tout – sauf de la monarchie et du catholicisme ? Nizan brosse un portrait de Descartes dans la plus pure tradition du réalisme socialiste, sans grand souci de la vérité historique...

Ainsi, Paul Nizan croit disqualifier intellectuellement la confiscation de Descartes par les bellicistes en renvoyant simplement à la contemplation de son portrait par Franz Hals : il suffirait de regarder cette toile exposée au Louvre, de scruter son visage et de voir « ces yeux enfoncés, ce front obstiné, ces lèvres amères » (192) pour conclure qu'il ne fut pas ce que prétendent les professeurs de philosophie qui l'enrôlent pour la bataille de la Marne ! Ce genre d'argument peut convaincre un lecteur de *L'Humanité*, mais sûrement pas au-delà.

De même, Nizan écrit : « L'homme était hardi comme sa pensée : ses biographes racontent comment Descartes, menacé par les bateliers qui l'emmenaient, les tint en respect par sa contenance, bien qu'il fût seul » (192). Imaginer que la hardiesse de la pensée d'un penseur se déduit de la hardiesse de l'un de ses comportements, c'est aller vite en besogne conceptuelle pour un matérialiste dialectique ! On voit bien quelle immense fresque un peintre réaliste socialiste pourrait réaliser au fronton d'une université marxiste-léniniste ! Malheureusement, les biographes convoqués par Nizan ne disent pas cela...

En effet, sur cette anecdote, Adrien Baillet écrit en 1691 dans sa *Vie de Monsieur Descartes* que le philosophe « tira l'épée d'une fierté imprévue, leur parla en leur langue d'un ton qui les saisit, et les menaça de les percer s'ils osaient lui faire insulte » (48). Version Nizan : la contenance suffit à dissuader les coupeurs de bourse ; version Baillet : il fallut au penseur une réaction vive, une arme brandie, un échange inattendu en hollandais, une menace de mort, pour qu'ils renoncent à leur projet... Version du militant contre version de la police – déjà...

Nizan signale que Descartes « fut un soldat, un sage militant, encore qu'il méprisât la guerre et la carrière des armes où il avait passé quelque temps » (192-193). Descartes antimilitariste, voilà une nouvelle légende ! Car, en avril 1619, il se montre impatient d'aller au combat et de faire la guerre contre les Etats de Bohême pour le duc de Bavière. Dans une lettre à Beekman datée du 23 avril 1619, il craint de trouver en Allemagne « beaucoup d'hommes en armes, mais pas de combats ». En mars 1621, il reprend du service pour le comte de Bucquoy. Il semble s'y être fait remarquer. On fait plus antimilitariste... Le même Adrien Baillet écrit : « Il aimait véritablement la guerre à cet âge » (24)... Beaucoup plus tard seulement, il en fera un effet de passions funestes.

Un Descartes soviétique. « Le *Discours de la méthode*, écrit Nizan, est le livre par lequel la jeune intelligence bourgeoise arrive à une pleine conscience de son existence et de ses moyens » (193). Certes, il y eut Galilée et Kepler en amont, mais le philosophe français abolit le règne de la scolastique en philosophie en posant les règles d'une nouvelle méthode totalement indépendante de la religion. Il fait de l'entendement la clé de voûte de son édifice philosophique ; il montre ainsi la voie. Descartes indique pourtant que Dieu garantit la vérité, mais Nizan ne veut pas y croire : « la conviction formelle avec laquelle il le dit n'est pas véritablement convaincante » (193). Autrement dit, Nizan doute de la foi de Descartes et croit que le philosophe feint de renvoyer à Dieu par prudence – mais c'est oublier que Descartes fit un pèlerinage à Notre-Dame-de-Lorette en 1623, que personne ne l'y obligeait, et que ce moment biographique valant bien celui de l'épée tirée sur la barque pour comprendre sa pensée, constitue un argument en faveur de la foi de Descartes contre le doute de Nizan sur la croyance du philosophe...

Ce qui compte dans l'argumentaire de Nizan, c'est d'évacuer la foi de Descartes, de nier son fidéisme avéré, de créer la légende d'un penseur qui feint de croire pour la montrer, mais serait dans le fond athée (le xvii^e siècle est celui du déisme et du fidéisme, l'athéisme n'arrive qu'au siècle suivant, avec le *Testament* de l'abbé Meslier) et qui abolit la scolastique féodale au profit des mathématiques modernes. On voit bien l'intérêt idéologique qu'il y a, d'une part, à nier la foi de Descartes, d'autre part, à en faire le promoteur d'une méthode qui débouche sur le matérialisme scientifique...

Pour parachever le portrait d'un Descartes soviétique avant l'heure, Nizan a besoin d'en faire l'inventeur de la modernité technologique. Ainsi, il devient trois siècles en amont le promoteur génial et inspiré des aciéries soviétiques, de ses barrages, de son électrification, sinon de son énergie nucléaire et de son projet de conquête spatiale ! Il suffit, pour accréditer cette thèse, de renvoyer au Descartes qui invite à *se rendre comme maître et possesseur de la nature* pour obtenir ce résultat : « A partir du moment où l'homme se conçoit clairement dans un rapport de combat avec la nature, comme conquérant, les temps modernes sont ouverts » (195).

Certes, le cartésianisme produit aussi l'inverse de cette pensée en nourrissant l'idéalisme et le spiritualisme. Nizan corrige la copie de Descartes et déplore que le philosophe ait conçu son cogito sur des bases ontologiques alors qu'il aurait fallu renvoyer à des fondations matérialistes. Comment ? Il ne le précise pas. On sait juste que Nizan déplore que Descartes soit resté un solitaire là où un travail collectif lui aurait probablement permis d'aller plus loin. D'où cette conclusion : « L'élan cartésien s'est éteint dans la pensée bourgeoise. Elle en est arrivée au temps des reniements. Mais c'est un élan dont la pensée révolutionnaire peut enfin assumer l'héritage » (195).

Conjurer la mort. Le lecteur de *L'Humanité* a donc été édifié sur Descartes : philosophe audacieux parce que son regard suffit à arrêter des voleurs sur le point de commettre leur forfait ; philosophe athée qui cache sa mécrance par prudence et tactique ; philosophe antimilitariste, même s'il avait choisi le métier des armes et s'en trouvait fort bien ; philosophe qui parle à Nizan parce qu'il souhaite faire reculer la mort ; philosophe révolutionnaire parce qu'il congédie la théologie et légitime le complexe militaro-industriel soviétique – ce Descartes, pour le lecteur communiste, apparaît dans ce texte comme un titulaire virtuel de la carte au Parti communiste français dès 1637 !

La lecture des œuvres de Descartes, de sa correspondance et de ses biographies montre le contraire : le philosophe fut prudent à l'excès, fidéiste catholique, déiste dans son ontologie, mercenaire sans états d'âme, conservateur en politique, compagnon de route des rois et reines de son temps. Nizan avait raison de vouloir abolir la légende d'un Descartes à l'origine du cartésianisme comme trait de caractère du peuple français. Mais la légende d'un Descartes généalogique du génie soviétique ne paraît guère plus défendable...

Un seul moment pourrait expliquer que la face cachée de Paul Nizan puisse trouver en Descartes un frère en philosophie : l'auteur du *Discours de la méthode* eut une petite fille prénommée Francine avec la servante de son logeur qui s'appelait Hélène Jans – et que Descartes appelait « ma nièce » (lettre à Cornelis van Hogelande du 30 août 1637)... Le Français note sur ses carnets la date de conception de l'enfant : dimanche 15 octobre 1634 à Amsterdam ; elle naît le 19 juillet 1935 ; elle reçoit le baptême de l'Eglise protestante sous un faux nom – le prénom du père : René fils de Joachim ; il assure discrètement l'éducation de l'enfant ; quand elle atteint l'âge de cinq ans, Descartes souhaite l'envoyer en France chez une parente pour parfaire son éducation. Francine meurt en trois jours d'une scarlatine le 7 septembre 1640.

Descartes se sentait vieux près de cette enfant. Dans l'une de ses lettres, il entretient de ses cheveux blancs et ne veut « plus étudier à autre chose qu'aux moyens de les retarder » (*Correspondance*, I, 434). Quadragénaire, il souhaite alors vivre centenaire – et s'y évertue. Dans les dernières lignes du *Discours de la méthode*, il précise son intention de consacrer le reste de ses jours à la médecine et aux moyens d'en assurer concrètement le progrès... Travaillé par la crainte de la mort lui aussi, Nizan écrit dans son « Tricentenaire d'un manifeste » : « Descartes rêve sans cesse aux résultats d'un esprit qui s'applique à la prolongation de la vie humaine » (194) – sans cesse, non, pas pour Descartes que ce souci atteint seulement à la quarantaine ; mais oui, sans conteste, pour Nizan dont le fait d'avoir à mourir fut depuis son plus jeune âge la grande angoisse.

Hitler et Staline. En 1937, Paul Nizan passe cinq semaines en Espagne afin de couvrir la guerre civile pour *L'Humanité*. L'année suivante, son roman *La Conspiration* obtient le prix Interallié. En mars 1939, il publie *Chronique de septembre*, dans lequel il analyse la situation en dehors de l'orthodoxie communiste. Nizan n'est pas munichois et, signalons-le, une fois n'est pas coutume, le PCF ne se trompe pas en pensant que laisser le champ libre à Hitler pour envahir la Tchécoslovaquie n'est pas la meilleure façon de préserver la paix en Europe ! Il souhaite donc un axe France-Angleterre-URSS pour sauver la paix.

Nizan propose une analyse fine, précise, détaillée, intelligente et, surtout, personnelle et subjective de la situation européenne. Le philosophe creuse sa différence avec le Parti en affirmant sa personnalité analytique. Le PCF ne propose pas de réflexion personnelle, il s'aligne sur le PCUS. Les instances dirigeantes épousent les thèses de Staline et justifient la guerre sous prétexte de libérer le prolétariat international et de lutter contre l'adversaire impérialiste. Nizan souhaite toujours la paix et persiste dans son souhait d'un axe antinazi avec les Français, les Anglais et les Soviétiques.

On connaît l'histoire : le pacte germano-soviétique est signé le 23 août 1939. Aragon applaudit, bien sûr. Nizan apprend la nouvelle en Corse où il se trouve en famille. Il rentre à Paris, totalement mutique, et se rend directement au siège du Parti afin de demander des explications et de démissionner si celles-ci ne le convainquent pas. Il est mobilisé. Le 25 septembre, il écrit une lettre de démission à Jacques Duclos, elle paraît dans *L'Œuvre* : « Je t'envoie ma démission du Parti communiste. Ma condition présente de soldat mobilisé m'interdit d'ajouter à ces lignes le moindre commentaire. » Immédiatement, ses anciens amis lui tournent le dos. La haine est déversée sans retenue par le PCF, qui soutient l'alliance du national-socialisme et du marxisme-léninisme...

Nizan a quitté le PCF parce qu'il a pensé que l'URSS avait probablement de bonnes raisons de souscrire à cette alliance avec le diable pour sauver le pays du socialisme réel ; ce n'est pas le pacte qui lui fait quitter le Parti, mais le fait que le Parti français défende le pacte. Car la Russie bolchevique obéissait à des raisons cyniques et machiavéliennes auxquelles le PCF n'avait pas, pour sa part, à souscrire. Nizan souhaite donc un communisme français indépendant de sa formule soviétique. Un Parti qui se soucierait moins de Démocrite aimé par Lénine que d'Epicure chéri par Nizan. *Les Matérialistes de l'Antiquité* proposaient la matrice d'un communisme postbolchevique, français, qui aurait eu le souci de l'ontologie et aurait transformé le communisme en salut personnel, en une philosophie de la libération de l'homme. Nizan pensait moins le communisme en émule de Staline qu'en fils de Rimbaud : il voulait changer la vie – pour changer la mort.

La guerre déclarée, il est mobilisé. Borgne, le soldat Paul Nizan reçoit son affectation au secrétariat du commandant à Orléans. Puis il part pour Lille. Après avoir fait le nécessaire pour devenir interprète d'anglais, il entre à l'école d'Abbeville. Le 18 mai 1940, il cantonne avec son régiment dans un château. Les combats font rage. Aviation, artillerie, tirs de chars. Le 23 mai 1940, alors qu'il loge dans le château de la comtesse de Coëtlogon, à l'étage, une balle lui traverse la tête et le tue. Quarante hommes de l'unité perdent la vie ce jour-là. Il est inhumé au cimetière d'Audruicq deux jours plus tard.

Le Parti communiste ne ménagera pas son ardeur pour le présenter comme un vendu, un indicateur de la police. Aragon fait de Nizan un personnage de ses *Communistes* et le présente comme un traître... Thorez, déserteur, caché en URSS, publie dans la revue du Komintern un article assassin le 21 mars 1940. Trois mois plus tard, le PCF demande à l'occupant nazi la réparation de *L'Humanité* sous prétexte d'ennemis communs : les juifs, les capitalistes, les Anglais, la ploutocratie, le parlementarisme... Nizan avait bien eu raison de quitter ce parti-là. La mort dont il avait peur l'a pris par surprise, il n'a rien vu. Il cherchait une solution à l'énigme du néant – il meurt sans l'avoir trouvée. Nizan fut un philosophe qui vivait sa philosophie. Son travail sur Epicure indiquait une direction existentielle nouvelle dans sa vie ; un projectile eut raison de cette histoire en devenant. A trente-cinq ans, Nizan entamait sa vie de philosophe. Pour sa part, Sartre allait vivre plus longtemps que la vie de Politzer ajoutée à celle de Nizan, autrement dit, largement le temps de faire le siècle à sa main.

III

ALBERT CAMUS
et « la joie de vivre »

La légende recouvrant Camus. Rarement philosophe aura été autant recouvert par une légende le présentant comme le contraire de ce qu'il fut : Albert Camus aurait été un piètre philosophe, un autodidacte ne comprenant pas ce qu'il lisait, un lecteur de seconde main, un romancier quand il philosophait, un philosophe dès qu'il écrivait des romans, un journaliste confus à cause des idées qu'il portait, voire un homme d'idées abordant le monde en journaliste, un personnage qui, sur le terrain philosophique, fut un social-démocrate mendésiste dans la meilleure hypothèse, sinon, dans une moins bonne, un compagnon de route de la droite libérale, et dans la pire, l'idéologue des petits Blancs d'Algérie, le penseur des pieds-noirs, le philosophe du colonialisme ! Après pareil portrait, qui peut bien encore vouloir lire Albert Camus et le classer, ce qu'il est, parmi les plus grands philosophes du xx^e siècle ?

Cette légende a une histoire, un auteur, elle procède d'une coterie contemporaine de Camus. Elle fit tout pour détruire ce qu'il fut véritablement afin d'assurer aux tueurs la domination du champ philosophique parisien, donc français, dans les années qui précèdent et suivent la Seconde Guerre mondiale. L'assassinat fut mené en deux temps : un texte rédigé par Sartre dans *Les Temps modernes* en mai-août 1952 pour détruire un homme et un livre, *L'Homme révolté*, dont le tort fut de moquer les références littéraires et culturelles de l'avant-garde parisienne (Sade et les Surréalistes, Lautréamont et Breton, Rimbaud et Hegel, Marx et Stirner), de ne pas souscrire au goût du même Paris pour une Révolution française jacobine et montagnarde (Rousseau et Robespierre, Saint-Just et Marat), d'attaquer la mythologie marxiste au nom de références politiquement incorrectes (Bakounine et Proudhon), de proposer une pensée politique positive inconnue, méconnue et méprisée par les cryptomarxistes de Saint-Germain-des-Prés (l'anarchosyndicalisme d'un Pelloutier et le fédéralisme libertaire).

La vilénie des Temps Modernes. La revue de Sartre a tardé à rendre compte du livre de Camus qui paraît le 18 octobre 1951. Sept mois plus tard, Sartre demande à Jeanson de commettre la basse besogne : un texte de vingt pages paraît dans le numéro de mai 1952 sous le titre « Camus ou l'âme révoltée », avec pour argument que, le livre ayant plu à la droite, il fallait bien qu'il soit de droite ! Camus répond que droite ou gauche, peu importe, car si la vérité devait être de droite, il serait de droite – un péché mortel pour cette intelligentsia de gauche qui se croit par essence dans le vrai.

Jeanson prétend que Camus ne lit pas les textes, et se contente de morceaux choisis, qu'il ne comprend d'ailleurs pas puisqu'il ne dispose pas d'une formation de normalien et n'est pas agrégé comme Sartre. Fils de pauvre, tuberculeux, Camus ne put en effet suivre le cursus de Sartre. Ce dernier raconte dans *Les Mots* combien son enfance bourgeoise parmi les livres faisait de lui un élu de naissance, un futur écrivain célèbre, comme son grand-père Albert Schweitzer. Destiné au génie, croyant lui-même en être doté dès son plus jeune âge, Sartre emprunta la voie royale qui, via l'Ecole normale supérieure et l'agrégation, fit de lui ce que Bourdieu nomme un *héritier*.

Lisons dans le *Dictionnaire Sartre* (213), très hagiographique au demeurant, qui signale, par exemple à l'entrée « Hegel », que, concernant ce philosophe, Sartre a beaucoup plus utilisé les *Morceaux choisis* de Lefebvre-Gutmann que les textes mêmes qu'il cite en renvoyant directement à la *Phénoménologie de l'esprit*, à la *Logique* ou à l'*Encyclopédie*. Le même Sartre commente moins les pages que le philosophe consacre à « la lutte des consciences de soi opposées », autrement dit à la fameuse dialectique du maître et de l'esclave, que le commentaire qu'en fait Alexandre Kojève dans son *Introduction à la lecture de Hegel* !

Jeanson, qui reproche son moralisme à Camus, ne peut s'empêcher de moraliser dans sa critique du philosophe : *L'Homme révolté* proposerait une « morale de Croix-Rouge » dans l'esprit de la « belle âme » hégélienne qui caractérise, chez le philosophe allemand, la personne qui se contente d'aborder le monde en termes de morale moralisatrice sans vouloir le changer. Ce genre de sujet déplore, juge, condamne, mais ne se soucie jamais de changer les choses. Jeanson présente Camus comme un philosophe qui voudrait sortir de l'histoire, alors qu'il se proposait d'en finir avec la conception religieuse, messianique, apocalyptique de l'histoire des hégélo-marxistes – à laquelle sacrifiaient Sartre et les sartriens.

C'est une erreur, on le verra, de croire que *L'Homme révolté* ne proposait qu'une lecture morale du monde : « La Pensée de Midi » célèbre en effet les potentialités de l'anarchosyndicalisme, celles de la démocratie directe dans l'esprit de Varlet, l'un des Enragés de la Révolution française. Elle renvoie à Proudhon, l'auteur d'une formule anarchiste concrète pour changer le monde sans guillotine, sans camps de concentration, sans barbelés, avec le mutualisme, le fédéralisme, la coopération.

Le 30 juin 1952, Camus rédige une réponse et l'envoie à « Monsieur le Directeur des Temps Modernes » – elle paraît en août. Elle figure dans le deuxième volume d'*Actuelles* sous le titre « Révolte et servitude ». Camus se dit surpris de la faiblesse de l'argumentation, pointe des erreurs, des omissions, des travestissements de ses thèses (il aurait nié le rôle de l'économie dans la généalogie des révolutions...), la fabrication d'une biographie imaginaire de l'auteur. La droite a aimé son livre ? Il rapporte que dans ce camp-là on a utilisé sa tuberculose comme un argument contre son travail... Camus souligne également que des œuvres de collaborateurs des *Temps modernes* ont aussi été chroniquées positivement dans ces mêmes supports de droite. Il signale ensuite qu'il existe une manie parisienne de transformer en homme de droite quiconque critique le marxisme.

Camus déplore qu'on lui reproche ses fréquentations ; qu'on attaque son style ; qu'on suppose même que la belle écriture prouve l'ancrage à droite – une occasion pour Camus de signaler que, probablement, jargonner dénonce de façon infaillible l'homme de gauche ; qu'on ne signale pas que, depuis vingt ans, il combat le colonialisme en Algérie – souvenons-nous, en effet, de *Misère dans la Kabylie* (1939). Pourquoi ces attaques, sinon pour éviter le débat : oui ou non, le marxisme est-il une nouvelle religion de l'Histoire qui, via la dialectique, justifie les camps comme moment nécessaire au mouvement de libération universel ? Le marxisme-léninisme est-il l'horizon indépassable de la gauche ? Le réel n'a-t-il pas donné tort aux prophéties de Marx ? Pour Camus, il ne fait aucun doute que Sartre et les siens communient dans la religion hégélienne de l'Histoire, en vertu de laquelle ils défendent le « socialisme concentrationnaire » contre lequel le philosophe propose un socialisme libertaire sur

lequel, bien sûr, les sartriens font l'impasse.

Camus renvoie en effet à la positivité politique de la gauche libertaire : la tradition révolutionnaire non marxiste, la Première Internationale qui oppose Marx et les anarchistes, Proudhon et Bakounine, au détriment de ces derniers, laminés par un Marx qui recourt aux méthodes les plus déplorables (calomnies, bourrage d'urnes, prévarication...) pour imposer son leadership sur le mouvement révolutionnaire européen ; il se réfère à la Confédération nationale du travail, le grand syndicat anarchiste espagnol, aux Révolutionnaires de 1905, aux réalisations de l'anarchosyndicalisme. Pourquoi Jeanson passe-t-il sous silence ces éloges de Camus, qui interdisent d'en faire un homme de droite ?

Parce que ce texte inaugure la méthode de la guerre froide : Sartre est à Camus ce que Marx fut à Proudhon, un défenseur d'une gauche autoritaire qui ne recule devant aucun moyen, y compris les plus condamnables, pour terrasser l'adversaire, triompher et imposer sa vision monolithique des choses. Pour gagner, la morale est inutile : l'insulte, la calomnie, le mépris, l'attaque ad hominem, l'insinuation suffisent. Dans ce combat, Sartre choisit la mauvaise foi, le travestissement, le mensonge, l'injure, l'offense, il le fit avec tout le brio d'un normalien. La technique, associée à la méchanceté, fit des ravages.

3

Sartre politique. Sartre sait qu'avec cette affaire, l'occasion lui est donnée de supprimer un adversaire gênant, car il a été d'une totale ignorance en matière politique jusque dans ces années d'après-guerre où les communistes sont utiles pour faire carrière. En vingt années, de l'arrivée d'Hitler au pouvoir à la parution de *L'Homme révolté*, Sartre a accumulé toutes les fautes politiques : méconnaissance de la nature du régime nazi, faute morale à l'endroit du fascisme mussolinien, mépris du Front populaire, engagement munichois, défense du pacte germano-soviétique, prison avec traitement de faveur, libéré officiellement du stalag mais se présentant comme évadé, se disant résistant de papier, mais écrivant dans la presse collaborationniste, déjeunant avec le patron de *Comœdia* qui trouve du travail à Radio-Vichy à Simone de Beauvoir, etc.

En 1933, Sartre ne comprend rien au nazisme alors qu'il effectue un séjour d'un an à l'Institut français de Berlin. A Gerassi, il dit de cette année-là : « J'ai passé une année formidable. Je n'ai pas compris la signification du défilé des nazis au pas de l'oie sur le Ku'damm, soit. Mais la plupart des Berlinoises que je connaissais les prenaient à la rigolade, comme moi » (563). Confidences faites en décembre 1970.

Cette même année 33, il part en vacances avec Simone de Beauvoir en Italie. A Gerassi qui, parlant de son propre père, lui dit : « Au moment où Fernando combattait les fascistes en Espagne, vous êtes parti avec le Castor visiter l'Italie fasciste, et de là vous avez écrit, non pas sur Mussolini mais sur la mortadelle succulente que vous mangiez. » Réponse de Sartre : « Eh ben, heureusement que la plupart des journalistes qui font les interviews ne sont pas si rentre-dedans - à moins qu'ils ne s'informent pas » (Gerassi, *Entretien avec Sartre*, 87).

En 1936, Beauvoir et lui n'ont pas voté, ils vivent une vie bohème. Totalement insoucieux des problèmes de la classe ouvrière, ils se contentent de regarder passer les manifestations dans la rue avec curiosité. Né en 1905, Sartre a trente et un ans lors du succès du Front populaire. Comment explique-t-il cet autre ratage à Gerassi ? « Les rassemblements, les défilés, les manifestations, tout ça c'était des actions que nous approuvions, mais ce n'était pas notre truc ; vous comprenez, le Front populaire était un soulèvement ouvrier, et nous avions beau être totalement de leur côté, nous n'étions pas des ouvriers, donc si nous prenions part à leur machin (*sic*), c'était en qualité d'étrangers. Les ouvriers occupaient les usines. J'étais censé faire quoi, occuper mon bureau ? Autrement dit, ma table de travail... » (165). Voilà comment Sartre rapporte les choses en mai 1971.

En 1938, Sartre est munichois, lisons les *Mémoires* d'Aron : « Le conformisme va si loin que Sartre, dans *Le Sursis*, présente tous les Munichois comme des "salauds", alors que lui-même, par pacifisme, approuva l'accord des Quatre » (205). Lisons *La Force de l'âge* de Beauvoir : « Le pacte de Munich fut signé : je n'éprouvai pas le moindre scrupule à m'en réjouir. Il me semblait avoir échappé à la mort, et pour l'éternité. Il y avait même dans mon soulagement quelque chose de triomphant » (345).

En 1939, Sartre défend le pacte germano-soviétique : « Je n'avais pas d'objections contre ça en soi - après tout, à Munich, les puissances occidentales avaient abandonné la Russie. Il était évident que le prochain geste de Hitler serait de s'attaquer à la Pologne. Il avait obtenu les Sudètes sans coup férir. Il était évident qu'il avait des vues sur la Pologne, et Staline avait de bonnes raisons de penser que l'Ouest le laisserait s'en emparer. Il fallait donc qu'il s'y prépare » (171). Thèse classique chez les bolcheviks : Staline n'avait pas le choix, c'était une bonne stratégie, on s'allie pour disposer de temps afin de mieux préparer la guerre qu'on mène ensuite contre l'ami d'hier. Sauf que c'est Hitler qui dénonça le pacte - pas Staline.

4

La drôle de guerre d'un philosophe. En 1939, la guerre éclate, Sartre se retrouve mobilisé comme météorologue en Alsace. Rien à signaler. En 1940, il est fait prisonnier en Lorraine, on le conduit dans un stalag en Allemagne : pendant les sept mois de sa détention, il lit la Bible et Heidegger, écrit et monte une pièce de théâtre avec l'accord de la censure allemande. Dans cette pièce, des juifs pouilleux sont mis en scène derrière des barbelés, ce qui fait rire les soldats allemands (*Une si douce Occupation*, Gilbert Joseph, 90). Sartre inaugure une stratégie recyclée ad nauseam à la Libération pour expliquer que sa pièce *Les Mouches* a été montée sous l'Occupation avec l'accord de la censure : tout le monde aurait bien compris qu'il s'agissait d'un éloge de la liberté, sauf les Allemands, tellement crétins qu'ils ne le virent pas... Il écrit beaucoup, apprécie la vie en groupe qui lui rappelle l'ENS. Interprète, planqué (Beauvoir, 484) à l'infirmerie, il bénéficie d'un traitement de faveur, couche dans une chambre à trois, reçoit son traitement d'agrégé, de confortables rations de nourriture. Puis il est admis dans la baraque des artistes, chauffée, se trouve exempt de corvées, fréquente la bibliothèque, n'imagine pas une seconde s'évader.

En 1941, Sartre recouvre la liberté de façon très officielle, avec des papiers signés par les autorités nazies. Les raisons de cette libération sont diverses : Sartre dit avoir simulé une pathologie des yeux, fidèle à cette idée que, plus malin que tout le monde, il gruge toujours les niais que sont les nazis : comme si la censure national-socialiste ou les commissions qui examinent les dossiers de réforme ne rassemblaient que des demeures ignorant la littérature ou la médecine ! Certains camarades de chambrée du stalag pensent que le dramaturge obtenait ainsi un genre de remerciements (Joseph, 101). Jean Robert et Gilles Ragache pensent qu'il fut libéré sur intervention du collaborateur Drieu La Rochelle, auteur Gallimard. Dès qu'elle retrouve Sartre, Beauvoir n'y va pas par quatre chemins et donne la version de la légende : « il me raconta d'abord son évasion » (492).

La légende forgée par Sartre et Beauvoir présente le philosophe comme désireux d'entrer en Résistance. Il n'en fera rien. Il ne reste aucune preuve de cette activité potentielle : des tracts auraient été écrits et distribués - aucune trace ; deux ou trois textes auraient été rédigés par Sartre pour le bulletin clandestin de « Socialisme et liberté » - nulle présence signalée dans le *Catalogue des périodiques clandestins diffusés en France de 1939 à 1945* publié à la Bibliothèque nationale ; un groupe aurait existé - aucune autre histoire que celle d'amis qui conversent au bistrot et prennent leur bavardage pour des actes de résistance ; une constitution aurait été rédigée par Sartre pour envisager la vie après la Libération - malheureusement, il l'a perdue dans un train en revenant d'une visite dans le Sud au cours de laquelle il aurait demandé à Malraux de résister avec lui (Gerassi, 210)...

Dans un entretien avec John Gerassi en octobre 1971, Sartre parle à un moment de l'Occupation et lâche en passant : « dans mon groupe, ni dans aucun des groupes que je fréquentais... » (Gerassi, 217) - auteur de cinq volumes d'une *Histoire de la Résistance*, Henri Noguères écrit à Gilbert Joseph : « En une vingtaine d'années consacrées à des recherches et à des travaux

sur l'histoire de la Résistance en France, je n'ai jamais rencontré Sartre ou Beauvoir. » Contentons-nous d'un aveu fait à Simone de Beauvoir dans *La Cérémonie des adieux* : Sartre explique pourquoi il avait accepté un prix littéraire décerné en Italie : « C'était un prix qui était lié à la résistance. Je l'ai eu ; Dieu sait pourtant la résistance que j'ai faite... j'étais résistant, je voyais des résistants, mais elle ne m'a pas coûté grand-chose » (322) – dont acte.

5

« **Une si douce Occupation** ». En revanche, si l'on ne trouve aucune trace prouvant que Sartre ait été ce que la légende beauvoirienne en fait, il en existe bien des implications de Sartre de l'autre côté de la barricade... L'année où Sartre prétend avoir écrit pour « Socialisme et Liberté », 1941, on ne retrouve donc rien ; mais il existe une contribution du philosophe à la revue collaborationniste *Comœdia* – un texte sur Melville. Dans *La Force de l'âge*, Simone de Beauvoir disserte sur cette incontestable participation à ce support le 21 juin 1941 : « elle fut aussi la dernière car, une fois le numéro sorti, Sartre réalisa que *Comœdia* était moins indépendant que ne l'avait dit, et sans doute espéré, Delange » (498), le directeur.

Selon Beauvoir, Sartre écrit une fois dans ce journal et prend conscience de son erreur. On pourrait le comprendre et en rester là. Mais pourquoi donc mentir puisque Sartre écrit une deuxième fois dans ce même support à une date qui sidère le lecteur : le 5 février 1944, soit quatre mois avant le débarquement ! Sartre publie un « Hommage à Jean Giraudoux », qui vient de mourir. Qui est cet écrivain ? L'ami du ministre des Affaires étrangères du III^e Reich, le commissaire à l'Information du régime de Vichy, l'auteur d'un *Pleins Pouvoirs* (1939) qui éructe contre le métissage et le cosmopolitisme, notamment celui des Ashkénazes : « Nous les trouvons grouillants sur chacun de nos arts ou de nos industries nouvelles ou anciennes, dans une génération spontanée qui rappelle celle des puces sur un chien à peine né. » Et plus loin : « Le pays ne sera sauvé que provisoirement par ses seules frontières ; il ne peut l'être définitivement que par la race française, et nous sommes pleinement d'accord avec Hitler pour proclamer qu'une politique n'atteint sa forme supérieure que si elle est raciale »... Deux mois plus tard, en avril 1944, Sartre publiera dans *Les Lettres françaises* clandestines – ou comment ne pas insulter l'avenir !

Entre ces deux dates, du 21 juin 1941 au 5 février 1944, Sartre n'a pas été en reste, il accorde un entretien à *Comœdia* le 24 avril 1943 pour faire la promotion des *Mouches* – pièce qui milite pour la résistance, affirmeront Sartre et Beauvoir le restant de leur existence. Il en profite pour faire la leçon à Bergson, philosophe juif, dont il critique la conception de la liberté. Que cette pièce concerne la liberté, nul n'en doute – mais la liberté ontologique et métaphysique, nullement la liberté politique comme il se plaira à le dire par la suite. *Comœdia* sacrifie Sartre auteur de l'année 1943 ! En septembre de cette année-là, l'auteur de *La Nausée* participe à un jury de scénarios organisé conjointement par la *Gaumont* et par... *Comœdia* ; l'hebdomadaire accueille Rebatet dans son numéro du même mois. Ce qui ne fait pas une, mais quatre collaborations de Sartre à ce journal.

À la Libération, Sartre nie avoir donné un seul texte à cet hebdomadaire collaborationniste. Il l'affirme dans une lettre envoyée au juge Zoussmann chargé d'instruire le dossier. Voici la lettre de Sartre : parlant du directeur de ce journal, il écrit : « Je lui ai demandé si je serais libre d'écrire ce que je penserais – même à l'occasion d'un ouvrage sur Céline – et il m'assura que je serais parfaitement indépendant. Néanmoins, je décidai, après consultation de mes amis, de m'abstenir de toute collaboration. Je le fis non par défiance de *Comœdia*, mais pour que le principe d'abstention ne souffrît aucune exception » (Joseph, 174). Les quatre collaborations deviennent chez Sartre une abstention de toute collaboration...

6

Beauvoir, même combat. Pendant ce temps, Simone de Beauvoir ne fut pas en reste. Au lycée où elle travaille, peu de temps avant le 11 novembre 1940, le proviseur invite les jeunes gens qui souhaiteraient manifester pour la France et arborer les trois couleurs, à s'en abstenir. Elle n'ira pas, arguant après la Libération qu'elle ne connaissait personne avec qui elle aurait pu y aller (Joseph, 134) ! Pour enseigner, elle avait signé le formulaire certifiant qu'elle n'était ni juive, ni franc-maçonne. Sartre également – des années plus tard, il se justifie auprès de Gerassi en disant « Signer, ça ne voulait rien dire, c'était un bout de papier, juste pour avoir le droit de gagner sa croûte » (Gerassi, 193).

Simone de Beauvoir écrit dans *La Force de l'âge* : « Les écrivains de notre bord avaient tacitement adopté certaines règles. On ne devait pas écrire dans les journaux et les revues de zone occupée, ni parler à Radio-Paris ; on pouvait travailler dans la presse de la zone libre et à Radio-Vichy : tout dépendait du sens des articles et des émissions » (528). On comprend les raisons de ce distinguo subtil quand on apprend que, mise à la porte de l'Education nationale en 1943 pour affaire de mœurs, (elle couchait avec une élève), Beauvoir se retrouve embauchée à Radio-Vichy, un poste obtenu grâce à l'entregent de Sartre auprès du directeur... de *Comœdia* !

Dans cette radio, Beauvoir rédige des scénarios pour des émissions de divertissement sur le principe du *Tout va très bien, madame la marquise*... Pendant que René Char se trouve dans le maquis, Beauvoir assure la partie divertissement au service de la France du Maréchal. Elle a raison de signaler que le support compte pour rien et qu'on devrait juger seulement la qualité des interventions – mais pourquoi ces Mémoires, qui ne rechignent jamais à donner des détails sur les beuveries et coucheries du couple germanopratin, passent-ils sous silence cette collaboration *effective* à la radio nationale ?

7

Camus, l'antipode. Quel fut le trajet de Camus pendant ce temps-là ? Celui d'un homme lucide. Il se trouve donc très exactement aux antipodes du trajet opportuniste de Sartre et Beauvoir. En août ou septembre 1935, il adhère au Parti communiste. Il a vingt-deux ans et vient d'obtenir sa licence de philosophie. Jean Grenier, son professeur de philosophie, ne l'en dissuade pas, bien qu'il ait déjà publié quelques textes très lucides sur le mécanisme totalitaire communiste qui donneront son *Essai sur l'esprit d'orthodoxie*. Pire, il le lui conseille... Camus entre dans ce parti par fidélité à son milieu, un père ouvrier agricole mort à la Première Guerre mondiale alors qu'Albert avait huit mois, une mère femme de ménage illettrée et mutique.

Dans une lettre à Grenier datée du 21 août 1935, écrite à Tipasa, il explique les raisons de son entrée au Parti : le communisme l'intéresse moins que les communistes. Paradoxalement, le jeune homme lecteur de Plotin et de saint Augustin reproche aux marxistes de s'imaginer pouvoir fonder une morale matérialiste, un humanisme sans spiritualité. Camus ressent « le communisme comme une préparation, comme une ascèse qui préparera le terrain à des activités plus spirituelles ».

Au PCF, Camus, qui connaît des extases païennes mystiques en nageant dans la Méditerranée à Tipasa, veut « retrouver le sens de son éternité ». Le problème est moins pour lui *Le Capital* que l'engagement dans la communauté de ses origines, de ses camarades d'enfance et de sa sensibilité. Il veut diminuer la somme de malheurs des pauvres, des miséreux, des victimes du système, qu'il connaît, puisqu'il en vient. Il ne souscrit pas au matérialisme dialectique, au rationalisme un peu court du marxisme, à l'illusion du progrès qui l'anime, à la lutte des classes comme unique moteur de l'Histoire, à la téléologie révolutionnaire, au messianisme communiste avec le bonheur de l'humanité comme fin... Chez lui, le communisme procède d'une idiosyncrasie. Camus plotinien, donc nietzschéen, donc communiste...

Le Parti le charge de recruter des adhérents parmi les Arabes. Il s'en acquitte avec brio. Mais les instances nationales du PCF changent de stratégie : Camus s'était inscrit dans un Parti anticolonialiste, mais le Parti cesse de faire de l'anticolonialisme une

priorité : Moscou craint le fascisme européen, la priorité décidée par le Kremlin devient donc l'antifascisme. L'anticolonialisme repassera. Camus s'insurge de cette volte-face. Fidèle à son engagement, il quitte le Parti en orchestrant son éviction en août-septembre 1937.

8

Un gramscisme méditerranéen. Entre 1935 et 1937, Camus milite de façon concrète. Le théâtre et la culture lui donnent l'occasion d'agir à gauche : à l'automne 1935, il fonde le Théâtre du Travail avec quelques amis. Le groupe œuvre bénévolement pour le peuple en mettant la culture à la disposition du plus grand nombre, montant des pièces du répertoire classique mais aussi des créations politiques dans l'esprit de l'agit-prop. Camus écrit une adaptation du *Temps du mépris* de Malraux, et songe un temps à un essai sur l'œuvre de ce penseur qu'il admire. A plusieurs mains, ils écrivent *Révolte dans les Asturies* pour célébrer la révolution républicaine espagnole. Puis ils montent Gorki, Eschyle, l'élisabéthain Ben Jonson, Pouchkine, Courteline. Sa séparation avec le PC lui attire la haine d'un militant communiste qui l'accuse de voler dans la caisse – la troupe lui garde sa confiance. Avec les mêmes objectifs politiques, il crée le Théâtre de l'Equipe. Pour gagner sa vie, il prend ses distances avec les planches et devient journaliste : sa tuberculose lui interdit de se présenter à l'agrégation de philosophie. Il a soutenu un mémoire de maîtrise sur « Métaphysique chrétienne et néoplatonisme. Plotin et saint Augustin » ; il s'est marié avec une femme extravagante, artiste, esthète, très féminine, cultivée, héroïnomane. Il découvre qu'elle le trompe avec le médecin qui lui fournit sa drogue, il se séparent. Camus souffre.

A la Maison de la Culture, le 8 février 1937, Camus donne une conférence intitulée « La culture indigène. La nouvelle culture méditerranéenne ». Il poursuit son projet gramscien de conquête du pouvoir politique par celle des esprits au préalable. Il célèbre l'Algérie et la Méditerranée comme moments solaires, dionysiens, capables de vivifier la vieille Europe nocturne et apollinienne. Contre le maurrassisme, le régionalisme de droite, la récupération fasciste des terroirs, la logique du sol et du sang, Camus défend l'esprit méditerranéen : sensualisme, hédonisme, goût de la vie, volupté, plaisir à être et vivre, cet esprit tourne radicalement le dos à la passion raisonnée et au goût pour l'abstraction qui dominant une fois la mer franchie.

Dès que cet esprit touche quelque chose, il le transforme : ainsi le christianisme, qui se sépare en catholicisme romain et en protestantisme germanique, autrement dit, en religion des encens, des chants, des costumes, des peintures et en religion du concept, des idées, des principes. Même le fascisme, touché par l'esprit méditerranéen, donne, sous le soleil italien, un Mussolini théâtral, opératique, et dans les brumes du nord, un tyran qui sème la mort et tue en masse. Camus assimile la Méditerranée à la vie ; l'Europe nihiliste, à la mort. Il souhaite que la culture véhicule cette passion pour la vie et injecte un sang neuf au continent judéo-chrétien. Le salut de l'Europe passe donc par la Méditerranée en général, et par l'Algérie en particulier. Cette idée d'un jeune homme, il a vingt-quatre ans, ne quitte pas l'adulte terriblement blessé par la guerre civile dans son pays à partir de 1954.

9

Dans la guerre. Jeune journaliste, Camus défend des causes de gauche dans *Alger républicain*, un support créé en 1938 à l'initiative d'intellectuels compagnons de route du Front populaire désireux de soutenir le projet Blum-Viollette, qui souhaite une égalité politique et civique des Arabes et des Européens. En 1938, âgé de vingt-cinq ans, Camus écrit contre le fascisme européen, contre le colonialisme de Mussolini, contre le national-socialisme d'Hitler, il prend parti pour le peuple kabyle et dénonce sa misère en effectuant un reportage sur place. Il défend les congés payés, s'insurge contre le chômage, soutient les travailleurs immigrés.

En 1939, dans un article du 4 juillet, Camus rend compte d'un livre d'Albert Ollivier sur *La Commune* et célèbre le fédéralisme communard, en regrettant que cette belle idée ait été noyée dans le sang. Dans un article du *Soir républicain* daté du 17 septembre, il envisage la possibilité de faire une guerre sans la vouloir, ni l'aimer. Dès novembre de la même année, il critique les « régimes totalitaires » (I, 774) en associant le III^e Reich et l'URSS dans une même condamnation. Il dénonce Staline, le stalinisme, l'impérialisme soviétique. Déjà, il défend la paix et s'attaque au principe des Nations en souhaitant des fédérations, une nouvelle SDN, une collaboration et une résistance européennes aux dictatures.

Déclaration de la guerre le 3 septembre 1939. Camus souhaite s'engager. Sa tuberculose le lui interdit – il l'avait découverte à l'âge de dix-sept ans ; en 1942, l'autre poumon est atteint. En attendant, le conseil le réforme. Il revient à la charge quelque temps plus tard. Nouveau refus. La censure interdit *Le Soir républicain* en janvier 1940. Il dispose du premier état d'une pièce de théâtre, *Caligula*. Le 14 mars 1940, il quitte l'Algérie pour Paris où il entre à *Paris-Soir* comme secrétaire de rédaction. Il travaille à *L'Etranger*. Le journal quitte Paris pour Clermont-Ferrand, puis Bordeaux, il suit l'équipe. Il épouse une jeune femme, professeur de mathématiques, pianiste, rencontrée à Oran à l'automne 1937. *Paris-Soir* le licencie, il revient à Oran où, en 1941, il donne des cours de philosophie de manière clandestine à des enfants juifs privés d'école par le gouvernement de Vichy. Il a terminé *L'Etranger* en mai 1940, *Le Mythe de Sisyphe* le 21 février 1941, il prend des notes sur la peste. En mai 42 paraît *L'Etranger*, il subit une rechute de tuberculose. Mi-août, il quitte Oran pour la France, non loin de Saint-Etienne, où il trouve un climat plus propice à sa santé très abîmée. En juin 43, il rencontre Sartre et Beauvoir à la générale des *Mouches*.

Son engagement dans la Résistance devient manifeste : en juillet 1943, il fait paraître « Lettre à un ami allemand » dans « La Revue libre », une publication clandestine ; octobre : il a pris contact avec le mouvement clandestin « Combat » ; décembre : il rédige sa deuxième « Lettre à un ami allemand » et critique le nationalisme en général, et le nationalisme allemand en particulier ; ce même mois, Camus rencontre Claude Bourdet, responsable du Comité national de la Résistance et participe aux activités du journal *Combat* où il remplace Pascal Pia, parti en mission. Il travaille à *La Peste*, grand roman antifasciste.

Quelque temps avant le débarquement, il écrit des articles importants dans le journal, sans les signer. Entre le 21 août 1944 et le 3 juin 1947, Camus, rédacteur en chef et éditorialiste, publie plus de cent cinquante articles dans *Combat*. Il y aborde nombre de sujets : l'Occupation, la Résistance, la collaboration, la Libération, l'épuration, l'après-guerre, l'Europe postnazie, la nécessité d'un nouvel ordre international, un socialisme qui table sur les nationalisations pour l'économie et sur la liberté pour la société. Camus devient une conscience morale.

10

Les résistants de 1946. L'après-guerre s'avère redoutable. A l'heure du bilan, il ne reste pas grand monde de propre. La collaboration sous toutes ses formes, industrielle, idéologique, intellectuelle, l'attentisme de la plupart, le marché noir de beaucoup, les serments d'allégeance des fonctionnaires, les compromissions des journalistes et des éditeurs, les artistes et les écrivains poursuivant leur carrière, le monde judiciaire aux ordres et la tribu des professeurs d'université bien peu résistante, ne parlons pas de l'Académie, de l'Institut et autres institutions nationales, la plupart ont collaboré. La quasi-totalité des députés a voté les pleins pouvoirs à Pétain. Nombre de ceux qui avaient acclamé le Maréchal ne voient plus que par le général de Gaulle. Les résistants de la dernière heure ont la gâchette facile. Des femmes sont tondues.

Pour sa part, le PCF a collaboré avec l'armée d'occupation nazie en demandant l'autorisation de réparation de *L'Humanité* sous prétexte que les nazis et les communistes avaient des ennemis en commun, et le même objectif, le bonheur des masses. Le

pacte germano-soviétique interdisait que le PC s'illustre dans la Résistance. Quand il y eut de jeunes communistes résistants, ils agissaient en leur âme et conscience, par morale et vertu, mais contre la ligne du Parti. Le PCF entre dans la Résistance quand Hitler brise le pacte signé avec Staline le 22 juin 1941, jour de l'entrée des troupes nazies dans la Russie soviétique. A la Libération, le PCF doit travailler à effacer l'histoire et à construire une légende.

Dans le monde des idées, pour se refaire une virginité, les âmes crasseuses se décernent mutuellement des brevets de Résistance. Ainsi, Jean-Paul Sartre entre dans des comités d'épuration : ceux du théâtre, des écrivains, de l'édition... Le lendemain du débarquement, le 7 juin 1944, Sartre arrive au Vieux Colombier pour présenter *Huis Clos* à la presse, il monte sur scène en compagnie des artistes à l'issue de la représentation, puis il prend une coupe de champagne avec les acteurs, des amis, les représentants allemands du Groupe Théâtre. Sartre devient témoin de moralité pour la Résistance intellectuelle ! A la commission d'épuration de l'édition, il ne trouve rien à redire au cas Gallimard, son éditeur, qui a publié Drieu La Rochelle et confié les rênes de la NRF à cet auteur pronazi. Les communistes contrôlent le Comité national des écrivains. Camus s'y trouve un temps et comprend que la justice n'y fait pas la loi, car ce comité sert de blanchiment à des résistants de la vingt-cinquième heure...

A l'heure où Sartre fait de Paul Valéry un résistant intellectuel, en oubliant que l'auteur du « Cimetière marin » a prononcé un éloge sans ambiguïté du maréchal Pétain à l'été 1944 pour fêter le passage du chef de l'Etat vichyste à Paris ; à l'heure où Sartre, qui collabora à *Comœdia* jusqu'en janvier 1944, devient témoin de moralité de la Résistance ; à l'heure où Beauvoir, qui travailla à Radio-Vichy, écrit dans *La Force des choses*, à propos de la Libération : « Cette victoire effaçait nos anciennes défaites, elle était la nôtre et l'avenir qu'elle ouvrait nous appartenait. Les gens au pouvoir, c'étaient des résistants que, plus ou moins directement (*sic*), nous connaissions ; parmi les responsables de la presse et de la radio, nous comptions de nombreux amis : la politique était devenue une affaire de famille et nous comptions nous en mêler » (14) » - à cette heure, donc, on comprend que, piaffant d'impatience devant la guerre qui l'empêchait de devenir célèbre, Sartre avait senti que son heure était venue. Dix-huit ans après la Libération, il adhère à la Société des gens de lettres et, pour ce faire, remplit un document. A la rubrique « guerre », il écrit : « Prends une part active à la résistance et aux barricades de Paris » (Joseph, 366). A cette date, Camus est mort depuis deux ans - l'époque de la gloire pour Sartre.

Pour sa part, Camus ne fit pas étalage de ses états de service : cherchant par deux fois à s'engager dans l'armée française dès la déclaration de guerre en 1939, mais deux fois refusé pour raison de santé, professeur clandestin pour enfants juifs dans une école à Oran en 1941, bien que souffrant d'une récurrence de tuberculose en 1942 qui met sa vie en danger quelques mois, il se montre actif dans la Résistance par sa plume d'écrivain - lire les *Lettres à un ami allemand* publiées sous le manteau dans « La Revue libre » en 1943 -, mais aussi par celle du journaliste dans *Combat*, directeur de ce journal clandestin pendant l'Occupation.

Le général de Gaulle lui décerna la rosette de la Légion d'honneur pour faits de Résistance - distinction plus rare que la médaille, il y eut 4 345 rosettes pour 42 902 médailles. En 1957, lors de la cérémonie du Nobel, le protocole souhaitait qu'il arbore ses décorations. Camus n'a pas porté la Légion d'honneur, en revanche, il arborait la médaille de l'ordre de la Libération que le gouvernement espagnol en exil lui remit le 2 février 1949 pour son action en faveur de la libération de l'Espagne franquiste. On sait donc désormais qui était Sartre et qui était Camus...

11

Qu'il faut assassiner Camus. Le Parti communiste est donc devenu l'incontournable instrument de promotion culturelle dans les années qui suivent la guerre. On ne compte plus les adhésions ou les compagnonnages chez les intellectuels les plus prestigieux : Eluard et Aragon, Ponge et Gide, Picasso et Léger, Merleau-Ponty et Garaudy, Kojève et Morin, Leiris et Duras, Lefebvre et Vernant, Desanti et Vercors, Sartre et Beauvoir... Il n'existe pas d'autres termes à l'alternative gaullisme ou communisme. C'est le sens de la phrase célèbre de Malraux : « Entre les communistes et nous, il n'y a rien ». Le même Malraux écrivit dans ses *Antimémoires* qu'en 1944 les communistes envisageaient de mettre la main sur la totalité des organisations de la Résistance, un coup d'Etat auquel il s'opposa lors du congrès du Mouvement de libération nationale en janvier 1945. Ce coup d'Etat fit place à une guérilla victorieuse : le PCF fait et défait les réputations intellectuelles de 1945 à mai 68.

C'est dans cette configuration que Sartre devient compagnon de route du PCF. Le texte publié contre Camus dans *Les Temps modernes* s'inscrit dans le contexte de guerre froide en vertu duquel, quiconque n'est pas communiste est de droite, dans la meilleure des hypothèses, sinon fasciste dans le cas le plus courant. La proposition camusienne d'une gauche non marxiste, en l'occurrence néo-proudhonienne et libertaire, ne doit pas être entendue pour n'être pas discutée. L'idée qu'on pourrait, comme Camus, tenir dans un égal mépris le communisme concentrationnaire de l'URSS et le capitalisme nucléaire des Etats-Unis ne doit pas être examinée, débattue, pensée. L'opposition Marx/Proudhon lors de la Première Internationale se solda par la victoire de Marx qui n'avait pas hésité à recourir aux moyens les plus détestables - le combat Sartre/Camus fut gagné avec les mêmes méthodes par un Sartre fer de lance du Parti communiste. Contemporain de *L'Homme révolté*, son texte intitulé « Les communistes et la paix » signe un acte d'allégeance au communisme français prosoviétique. Il fallait donc se débarrasser par tous les moyens de Camus - le tuer.

12

Un égorgement de papier. L'assassinat de Camus par Sartre dans *Les Temps modernes* reprend les thèses de Jeanson pour les développer ; il fournit également le matériau du pamphlet publié en 1970 par le journaliste Jean-Jacques Brochier, *Camus, philosophe pour classes terminales*, un livre qui crache sur la tombe de Camus dix ans après sa mort. Le texte de Jeanson paraît dans la revue de Sartre en mai 1952, il est repris dans *Situations IV* en 1964. Cette trentaine de pages constitue un chef-d'œuvre de rouerie intellectuelle dont la recette est un savant mélange de brio normalien et de méchanceté sculptée.

Sartre commence par reprocher à Camus d'avoir rompu l'amitié en écrivant sa lettre à Jeanson - comme si cette lettre, qui est un effet, pouvait devenir une cause ! Le nom de Sartre n'apparaît pas dans *L'Homme révolté*. Ce livre critique la collusion entre le millénarisme marxiste et les camps soviétiques, il analyse le rôle joué par la dialectique hégélienne dans la généalogie d'un socialisme des barbelés, il met en perspective la religion de l'histoire et la bénédiction du goulag. Pourquoi Sartre se sent-il personnellement visé au point qu'il sollicite Jeanson comme exécuteur de ses basses œuvres ? *L'Homme révolté* n'attaque pas Sartre ; les sartiens attaquent *L'Homme révolté* ; Jeanson attaque Camus ; Camus répond à l'attaque ; Sartre prétend que Camus déclenche les hostilités...

L'auteur de *La Nausée* regrette que le débat ne porte pas sur le fond ! Un comble puisque le fond est très précisément ce qui se trouve escamoté par Jeanson et par Sartre ! Si le débat avait été élevé par *Les Temps modernes*, y aurait-il eu dans les pages de ces deux-là les attaques ad hominem que l'on y trouve ? Sartre parle en effet de la suffisance sombre de Camus, de ses difficultés intérieures, de sa pompe naturelle, de sa rouerie, de son incapacité à lire et à déchiffrer les textes philosophiques, de son intelligence limitée qui l'empêcherait de comprendre *LEtre et le Néant* si d'aventure il l'ouvrait, de son ignorance de Hegel, de ses lectures de seconde main, de sa précipitation à croire qu'il a compris, de connaissances ramassées à la hâte...

Les mêmes attaques personnelles qui se substituent au débat sur le fond transforment Sartre en professeur qui donne des leçons. Comme dans les marges d'une copie, on y lit à l'encre rouge : erreur, faux, pensée banale, vague, indigente, idées obscures, brouillées, faibles, raisonnement fautif, mais sans jamais savoir pourquoi, quand et comment. L'agréé normalien toise

le provincial autodidacte dépourvu du diplôme qui l'autoriserait à parler. Mais là où Camus pose la question véritable : quid des camps de concentration soviétiques ? Sartre ne répond pas, il élude et inflige une leçon sur la liberté comme pour un oral d'agrégation. Sophiste et roué, rhéteur et casuiste comme on apprend à l'être Rue d'Ulm, il affirme ne pas soutenir les camps, mais soutenir encore moins ceux qui les critiquent, ce qui revient à s'installer aux côtés des défenseurs du Goulag. Puis il change de sujet, oublie les camps soviétiques, et demande pourquoi Camus ne parle ni du Tonkin, ni de Madagascar, où la France commet des massacres – comme si le silence de Camus sur ce sujet valait, d'une part, acceptation de la politique française là-bas, d'autre part, illégitimité à dénoncer les camps soviétiques.

Pour ne pas avoir à discuter le fond qui oppose la gauche antimarxiste et la gauche marxiste-léniniste, Sartre attaque Camus au plus bas. On est loin du débat d'idées et de l'échange d'arguments dont il déplore le manque ! Pour Sartre, Camus est un flic ! La métaphore se trouve longuement filée : Sartre pointe chez lui un comportement de procureur, des procédés de cours d'assises, des rapports de police, des diatribes d'accusateur public, la pratique de l'amalgame consubstantielle aux régimes totalitaires. Transformé en commissaire du peuple, Camus porterait donc en lui une dictature violente et une bureaucratie abstraite !

Plus pervers et plus retors, et encore plus loin du débat d'idées, Sartre conclut qu'en découvrant l'existence des camps de concentration en Union soviétique, Camus a ressenti... de « la joie » (105) sous prétexte que, cynique au dernier degré, il se serait réjoui que son anticommunisme viscéral et théorique dispose enfin d'une preuve concrète à exhiber dans son combat contre le marxisme !

Sartre reproche ensuite à Camus de n'être pas dans l'histoire et de ne pas vouloir y entrer. Mais il feint de croire – à moins qu'il ne l'ait véritablement pas compris – que Camus ne refuse pas tant l'histoire réelle et concrète, qu'il connaît bien mieux que Sartre, que l'Histoire avec une majuscule, l'Histoire hégélienne, qui aurait un sens, se déplacerait inéluctablement dans une direction relevant d'une téléologie visant sa fin. Ce que Camus récuse n'est pas l'Histoire, mais l'idée que se font de l'histoire ceux qui l'apprennent à l'Ecole normale supérieure.

De même, perfide à souhait, Sartre reproche à Camus de choisir ses pauvres, de se réclamer indûment d'une pauvreté qu'il ignore depuis qu'il est devenu bourgeois – l'épithète la plus infamante pour Sartre qui, à l'époque quinquagénaire, vit chez sa mère et joue du piano avec elle. Mais admettons un instant cet autre sophisme qu'avoir été pauvre un jour interdit de parler pour les pauvres quand on ne l'est plus, il faudrait alors poursuivre ce prétendu raisonnement et préciser que ne l'avoir jamais été interdit encore plus d'en parler. A ce jeu-là, Sartre se révèle mille fois plus illégitime que Camus...

Le coup de pied de l'âne arrive avec la déconsidération des propos politiques de Camus. Sartre ne veut pas entendre que l'éloge effectué par Camus du socialisme révolutionnaire constitue une position politique crédible. Pour empêcher qu'on voie dans *L'Homme révolté* le livre du socialisme libertaire qui s'oppose au socialisme concentrationnaire, Sartre fait de Camus un social-démocrate défenseur de la mesure et un partisan des régimes scandinaves, autrement dit, un centriste, voire un homme de droite. Camus avait en effet affirmé à la faveur d'une élection générale en Angleterre en 1951 que, ponctuellement, concrètement, factuellement, de façon pragmatique, le travaillisme anglais et la social-démocratie scandinave devaient être soutenus, car ils entravaient le désir d'un communisme dont la formule alors dominante en Europe était soviétique. De là à conclure que toutes les prises de position libertaires de Camus comptaient pour rien en regard de ce propos de stratégie antitotalitaire, il n'y avait qu'un pas, franchi allégrement par Sartre désireux d'un Camus politiquement négligeable, puisque non inféodé à son idéal prosoviétique.

13

Philosophie du salaud. Cet égorgement de papier dissimule le motif du meurtre. La question des camps soviétiques, on le voit, ne revêt pas l'importance qu'on imagine. Sartre assassine un homme dont il confesse en passant qu'en 1945, la date à son importance, il fut « l'admirable conjonction d'une personne, d'une action et d'une œuvre » (111) – autrement dit, le contraire d'un Sartre qui, lui, savait pour lui-même à quoi s'en tenir. Sartre ajoute : « Vous n'étiez pas loin d'être exemplaire » (111) – le *pas loin* constitue la litote qui permet d'entendre que, lui, en revanche, en était très loin. Camus en conscience morale de son époque, voilà qui répugnait à Sartre qui, par son manque d'authenticité, s'il faut utiliser son vocabulaire, avait manqué l'occasion d'incarner cette figure.

Dans *La Cérémonie des adieux*, Sartre affirme : « Les salauds sont précisément des gens qui mettent leur liberté à se faire reconnaître comme bons par d'autres, alors qu'en réalité ils sont mauvais à cause de leur activité même » (316). Sartre passe à côté de la montée du nazisme, se moque de la ferveur du Front populaire, s'invente une évasion de stalag, écrit dans la presse collaborationniste, sympathise avec le patron du journal *Comœdia* et, grâce à lui, trouve un travail pour Beauvoir à Radio-Vichy, se fictionne en résistant, se sert de l'épuration pour blanchir son passé peu reluisant, compagne avec le PCF qui a besoin, lui aussi, de se refaire une beauté idéologique, devient franchement l'allié objectif de ce parti en trouvant moins grave l'existence du Goulag que l'instrumentalisation par la droite de ces camps de concentration soviétiques.

On comprend que pareil homme ait pu avoir des problèmes avec Camus qui, lui, dès son plus jeune âge, a clairement saisi la nature du national-socialisme, milite concrètement dans des instances culturelles dans l'esprit du Front populaire (création de deux théâtres, écriture de pièces en faveur des Républicains espagnols, engagements à la Maison de la Culture), dénonce comme journaliste le colonialisme, l'impérialisme mussolinien, le fascisme espagnol, le nazisme, on l'a vu, les conditions faites aux travailleurs immigrés, la misère kabyle produite par la politique coloniale française, cherche à s'engager, devient résistant, publie dans des revues clandestines, dirige *Combat*... A trente-neuf ans, l'existence même de Camus constitue une insulte à celle de Sartre – qui, en son for intérieur, ne l'ignore pas.

Avec cette « Réponse à Camus », Sartre fournit le canevas d'un argumentaire à partir duquel s'effectue encore aujourd'hui la lecture de l'auteur de *La Peste*. Si la guerre froide n'est plus, si le mur de Berlin s'est effondré, si l'Union soviétique a vécu et les pays de l'Est ne se trouvent plus derrière un rideau de fer démantelé depuis, il reste un travail intellectuel à effectuer : déconstruire le schéma de lecture hérité de la guerre froide et qui fait du marxisme une grille utilisée même par ses adversaires. Concrètement, il s'agit non pas de dire de Camus ce que Sartre en disait, mais d'aller au texte pour découvrir une philosophie originale : une pensée nietzschéenne postnihiliste, un gramscisme méditerranéen, les matériaux théoriques et pragmatiques d'une gauche libertaire, un combat postcolonial, une éthique postchrétienne, une réflexion antitotalitaire et post-totalitaire, un projet de civilisation libertaire, une philosophie politique postnationale, autrement dit l'œuvre dense et polymorphe d'un philosophe écrasé par Sartre et les siens. L'heure advient enfin de lire un homme qu'on a sali pour mieux interdire d'en prendre la mesure.

14

Généalogie d'un tempérament libertaire. Second fils de la famille, Albert Camus naît le 7 novembre 1913 à Mondovi, en Algérie. Venu de Bordeaux, l'arrière-grand-père du philosophe habite cette terre depuis probablement le début de la présence française en 1830, le grand-père maternel de Camus naît à Alger en 1850. Son père, ouvrier agricole dans une entreprise viticole, meurt à vingt-neuf ans lors de la Première Guerre mondiale, en septembre 1914, un peu plus de dix semaines après avoir été mobilisé : Camus a dix mois, son grand frère, quatre ans. Sa mère, sans emploi, devient femme de ménage. Elle ne sait pas lire, et, déjà silencieuse, entre dans un mutisme dont elle ne se départira plus. La famille s'installe chez la grand-mère, une

femme dominatrice, violente, qui cravache son petit-fils.

Orphelin, pupille de la nation, Camus a pour instituteur Louis Germain. Ancien combattant de 14-18, républicain, hussard noir défenseur des valeurs de laïcité, anticlérical, mais s'interdisant le prosélytisme, celui-ci dissimule sa préférence pour les enfants orphelins de père. Lui qui est revenu de la guerre les considère un peu comme les siens et pense que l'affection donnée discrètement constitue un hommage à ses camarades morts. Une fois par trimestre, il fait une lecture aux enfants de sa classe. Un jour, il lit quelques pages des *Croix de bois* de Dorgelès. Livre terrible d'un auteur qui raconte le front après l'avoir vécu. Au premier rang, la lecture effectuée, Camus pleure. L'instituteur remet le livre dans l'armoire, au fond de la classe, le dos tourné, voûté par la tristesse.

M. Germain s'était engagé pour combattre Hitler. Démobilisé, il était passé voir son ancien élève à Paris en 1945. Depuis, Camus devenu Camus le revoyait tous les ans. Veuf, vivant dans la compagnie d'un canari en cage, il échange avec son ancien élève de la communale devenu un philosophe de renom planétaire. Il l'appelle toujours « Petit ». Un jour, il se lève, va vers un petit bureau d'écolier, ouvre un tiroir, sort un livre couvert d'un papier brun d'épicerie – Camus le reconnaît, il a un mouvement de recul, refuse. M. Germain lui dit : « Tu as pleuré le dernier jour, tu te souviens ? Depuis ce jour, ce livre t'appartient » (*Œuvres complètes*, IV, 832) – les yeux du vieux monsieur s'emplissent de larmes.

Quand il publie son *Discours de Suède* aux éditions Gallimard en 1958, Camus dédicace son texte : « A M. Louis Germain » (IV, 235). Cet homme fut en effet celui de la culture et du savoir, des livres et de l'instruction, sans lesquels Camus n'aurait jamais pu quitter son milieu. D'autant que, bon élève, son instituteur décide de le présenter au concours des bourses afin qu'il puisse aller jusqu'au baccalauréat : « Le lycée vous ouvre toutes les portes. Et j'aime mieux que ce soit des garçons pauvres comme vous qui entrent par ces portes » (IV, 838-839). Mais il faut convaincre les familles – or, chez Camus, la grand-mère souhaite que son petit-fils quitte rapidement l'école pour gagner sa vie et rapporter de l'argent à la maison.

Camus demande, la grand-mère refuse – trop pauvres... L'instituteur se déplace, la rencontre, lui parle, alors que la mère de Camus reste silencieuse, et convainc. La grand-mère revient sur le palier : à M. Germain qui offre de donner des cours le soir pour préparer son élève, elle avoue qu'ils ne pourront pas payer. Réponse de l'instituteur : « Ne vous en faites pas, il m'a déjà payé » (IV, 841)... Camus alla aux cours, passa l'examen, l'instituteur avait apporté les croissants, il tenait la main de l'enfant, quand son nom fut appelé, l'instituteur dit : « Va mon fils » (IV, 848). Il fut reçu, on connaît la suite.

15

Fidélité au père mort. Lucien Camus meurt après avoir reçu des éclats d'obus dans la tête. L'administration envoie les morceaux d'acier à la famille... La mère les met dans une boîte à gâteaux qu'elle range dans une armoire. Camus fut donc le fils d'un homme mort à la guerre, un orphelin, pupille de la nation, mais il hérite tout de même de son père qui, sans le savoir, lui a légué une force ayant architecturé sa pensée, sa vision du monde, sa vie, son œuvre de philosophe et d'intellectuel, d'écrivain et de penseur libertaire. Cet héritage fut une richesse considérable. Il se constitue de deux histoires, deux indignations morales du père – cette forme, l'indignation, qui va devenir le moteur de la pensée et de l'action du philosophe.

Première histoire : Lucien Camus défend la peine de mort. Une nuit, il se lève à trois heures du matin pour traverser Alger et assister à une exécution capitale. Le bourreau devait trancher la tête d'un ouvrier agricole qui avait massacré au marteau ses maîtres et leurs trois enfants. Le sang avait giclé dans toute la pièce, on avait trouvé un enfant terrorisé, tremblant sous un lit, sanguinolent, ayant écrit avec son sang le nom de l'ouvrier assassin sur le mur – avant de mourir lui aussi. Le père de Camus rejoint la foule massée devant la prison, assiste à l'exécution, rentre à son domicile, livide, décomposé, s'allonge sur son lit, vomit à plusieurs reprises et ne reparlera jamais de cette histoire. Elle a poursuivi l'enfant que fut Camus écrivant de cette leçon qu'elle lui fut « léguée comme seul héritage évident et certain » (IV, 789).

La thématique de l'exécution capitale, autrement dit, du meurtre légal, hante l'œuvre complète de Camus : *Révolte dans les Asturies* se termine avec le geste du poing levé d'un homme qu'on va fusiller ; dans *L'Envers et l'Endroit*, une nouvelle intitulée « Entre oui et non » se conclut en précisant que le condamné à mort ne paie pas sa dette, mais qu'on lui tranche le cou ; dans *L'Etranger*, l'histoire est connue, Meursault commet un crime qui l'envoie à l'échafaud ; dans *Caligula*, la parole de l'Empereur décide de la vie et de la mort de ceux qui croisent son chemin ; dans les « Lettres à un ami allemand », un adolescent conduit au peloton d'exécution en camion, s'évade, le curé le rattrape pour qu'il soit tué ; un personnage de *La Peste*, Tarrou, raconte une exécution capitale par fusillade ; dans *Les Justes*, l'un des terroristes, Stepan, finit pendu ; *L'Homme révolté* consacre une analyse à la décapitation de Louis XVI et à l'usage de la guillotine par les révolutionnaires, mais aussi aux camps de concentration soviétiques qui sont aussi des machines à faire mourir à grande échelle ; la condamnation à mort par les terroristes algériens dans « L'hôte » ; la guillotine de l'Etat français et le couteau de l'égorgeur du FLN renvoyés dos à dos dans *Actuelles III* ; et puis, bien sûr, la narration de cette rencontre de son père avec la Veuve dans *Le Premier Homme*, l'ensemble culminant dans les *Réflexions sur la guillotine* – et ce, sans parler des autres modalités de la mort infligée : le suicide dans *Le Mythe de Sisyphe* ; le crime dans *Le Malentendu* ; l'attentat terroriste dans *Les Justes* ; l'indifférence à la désespérance qui se jette d'un pont dans *La Chute* ; le meurtre dans la nouvelle de *L'Exil et le Royaume* intitulée « Le renégat ou l'esprit confus ». Que cette thématique de la peine de mort soit centrale dans l'œuvre de Camus, qui en doute encore ?

Seconde histoire : Camus connaît un autre fragment de la vie brève de son père mort. Il renvoie à son service militaire effectué comme zouave au Maroc à vingt ans, en 1905. Alors qu'avec un ami il part pour une relève de la garde, il découvre sous la lune les deux sentinelles allongées dans une mare de sang, les jambes écartées, émasculées, égorgées, le sexe dans la bouche. Le père de Camus se révolte et affirme que ceux qui agissent ainsi *ne sont pas des hommes*. Son binôme, lui, les comprend : ils sont chez eux, l'armée française occupe leur pays, ils utilisent tous les moyens pour se défendre, dans les circonstances, tout cela se justifie. Le père de Camus persiste : *un homme digne de ce nom ne fait pas ça*. Son compagnon comprend qu'on puisse tout détruire, tout se permettre... Colère de Lucien Camus : « Non, un homme ça s'empêche – voilà ce qu'est un homme, ou sinon... » (IV, 779). Et d'ajouter que, pauvre, orphelin, placé dans une institution pendant son enfance, habillé dans des vêtements militaires, traîné à la guerre malgré lui, il aurait pu, lui aussi, revendiquer des raisons de tout se permettre. *Un homme, ça s'empêche* : voilà une boussole existentielle pour se diriger dans le chaos du monde. Cette leçon porte ses fruits dans tous les engagements politiques de Camus : de son antifascisme des années 30 à son refus du terrorisme algérien dans les années 50, en passant par son combat antinazi dans les années 40, sa condamnation des camps de la mort bruns et rouges, son combat contre le franquisme, sa défense de tous les condamnés à mort, Brasillach et Rebatet entre autres, ses cent cinquante interventions discrètes, voire secrètes, auprès des pouvoirs en place en faveur de terroristes nationalistes algériens dont il demandait la grâce, ce furent des variations diverses sur un même thème proposé par le père : *s'empêcher l'inhumain*.

16

Le silence de la mère. Dans un premier temps, la constitution du tempérament libertaire de Camus s'effectue sous le signe de l'instituteur et du père. D'une part, le savoir, la lecture, les livres, l'instruction, les études, la culture, la connaissance ; d'autre part, l'exigence d'humanité et ses corrélats : le refus de la barbarie, la haine du sang, le combat contre la peine de mort, le mépris de la guerre, l'interdit du crime, la prohibition du meurtre. La tête et le cœur, M. Germain et Lucien Camus, l'instituteur et le père. Cette double filiation fonctionne en regard d'une autre : celle de la mère et de son professeur de philosophie : Catherine Camus et Jean Grenier.

Catherine Camus, née Sintès, sera un jour celle dont une poignée de journalistes et d'intellectuels désireux d'en finir avec Camus clameront un jour qu'il l'a préférée à la justice. D'où l'intérêt de savoir qui elle est, ce qu'elle porte et ce que, silencieuse, elle offre à son fils elle aussi, comme le père, à son corps défendant – du moins : indépendamment de sa volonté, car c'est une leçon du corps qu'il prend avec elle. Une leçon de son mutisme, de son silence, de son verbe rare et pauvre.

Brune, petite, deuxième d'une famille de neuf originaire d'Espagne, toujours vêtue de sombre, veuve à trente-deux ans, elle reste silencieuse sans qu'on sache vraiment pourquoi. Demeurée disent certains, affligée d'une méningite mal soignée affirmant d'autres, pendant qu'ailleurs on invoque l'annonce de la mort de son mari comme un traumatisme qui la laisse sans voix. A la disparition de son époux, elle vient vivre chez sa mère, une marâtre très violente qui conduit la maison d'une main de fer. Elle est douce, passive, soumise, obéissante. Elle fait des ménages. Pendant la guerre, par protection de l'Etat français, elle fabrique des munitions – privée de son mari tué par un obus, elle est donc mise à contribution pour usiner des projectiles. Un homme la fit un temps mieux se coiffer et porter quelques habits de couleur. La grand-mère en tête et les deux frères de Catherine rosseront le prétendant qui disparaîtra. Elle reprit pour toujours ses habits de deuil. Quand sa mère cravache sa propre enfant, elle lui demande juste de ne pas frapper sur la tête...

Dans *L'Envers et l'Endroit*, sa première œuvre publiée, Camus parle d'une femme qui a perdu son mari. Silencieuse, quand on lui demande à quoi elle pense, elle répond « A rien » – et c'est vrai. Puis il ajoute : « Elle était infirme, pensait difficilement » (I, 49). Esprit faible, docile, vidée de son chagrin, oublieuse du mari, mais pas du père de ses enfants, travailleuse, donnant tout son argent à sa mère, elle s'abîme parfois, une fois seule, dans le spectacle du néant : elle fixe une rainure de parquet. Quand son fils rentre, il la regarde, elle le voit, mais ne dit rien, ne le touche pas, ne le caresse pas. Sourde, elle ne l'entend pas. Camus a pitié d'elle – est-ce aimer, se demande-t-il ? Il se sent alors... « étranger » (I, 49).

Sa mère apparaît dans ses carnets. En 1950, il écrit, probablement en pensant aux pauvres de son enfance : « Près d'eux ce n'est pas la pauvreté, ni le dénuement, ni l'humiliation que j'ai sentis. Pourquoi ne pas le dire : j'ai senti et je sens encore ma noblesse. Devant ma mère, je sens que je suis d'une race noble : celle qui n'envie rien » (IV, 1091). Quand il reçoit le Nobel, il pense à sa mère. Lorsqu'il travaille à son dernier livre, *Le Premier Homme*, il le lui dédicace : « A toi qui ne pourras jamais lire ce livre » (IV, 741). Dans une lettre au poète Jean Amrouche qui a choisi de soutenir la cause du FLN, Camus dit de sa mère : elle « est la plus grande cause que je connaisse au monde » (IV, 1309). Quelle cause ?

La cause du peuple silencieux, des gens de peu, sans voix, des misérables privés de parole, des humbles qui ne savent pas parler, des modestes tétanisés par les mots, des gens privés de culture et de savoir, incapables de faire de belles phrases, de s'exprimer, de parler et de porter leurs revendications. La cause des infirmes qui pensent peu, pas ou mal. La cause des personnes à la tête vide qu'on exploite comme des esclaves en sachant qu'ils ne diront rien, ne récrimineront pas. La cause des damnés de la terre qui triment sous les ordres de ceux qui crient, parlent, vocifèrent, hurlent, braillent. La cause des muets suppliciés. La cause des gens privés de parole, interdits d'expression. Voilà ce que la mère de Camus lui apprend : une fidélité, la fidélité au peuple – celle qui fera de lui l'ami de Louis Guilloux, de Roger Martin du Gard et de René Char qui, eux aussi, parlaient en songeant à ceux à qui on ne demande jamais leur avis. Voilà pourquoi on peut préférer sa mère à la justice, puisque sa mère, c'est la justice et que la prétendue justice des autres, c'est l'injustice de ceux qui tuent, assassinent, violent, massacrent et posent des bombes.

17

Le soleil du professeur... L'autre figure qui compte dans la formation de la psyché de Camus fut celle de son professeur de philosophie, Jean Grenier. Ce fils de pauvre élevé dans le quartier de Belcourt, cet orphelin pupille de la nation, cet enfant vivant dans une famille de femmes sans livres, se retrouve en terminale en 1930. Camus subit une récurrence de tuberculose et cesse d'aller au lycée. Accompagné d'un élève, Grenier lui rend visite dans le petit appartement où il vit avec sa mère et sa grand-mère. Etonné, il demeure sur sa réserve. Farouche, il ne manifeste aucun enthousiasme. Mais, il le dira plus tard, l'idée que son professeur prenne sur son temps pour traverser Alger, vienne à Belcourt, quartier misérable, et lui rende visite a compté pour beaucoup : il existait dans le regard d'un homme, d'un professeur, d'un être humain en dehors de sa famille.

Grenier corrige ses dissertations, lui conseille des lectures, l'invite à son domicile, une maison qui surplombe la baie et donne sur la mer. Parmi les livres prêtés, *La Douleur* d'André de Richaud. Ce livre est un choc. Non qu'il s'agisse d'un très grand auteur, d'un monument de la littérature, d'un ouvrage formellement majeur, mais parce qu'il raconte sobrement, simplement, une histoire qui rappelle celle de Camus : une femme perd son mari à la Première Guerre mondiale, devient amoureuse d'un prisonnier allemand qui la quitte en s'en allant du village. Pour le voir partir, elle monte à l'étage, regarde à la fenêtre, mais elle met accidentellement le feu en faisant tomber une lampe à pétrole qui embrase la maison. Elle se tue en tombant dans l'escalier et laisse l'enfant orphelin. On comprend ce qui peut retenir l'attention de Camus : la mort du père à la guerre, le couple de la mère et de l'enfant, l'intrusion d'un tiers dans cet agencement, le regard des autres sur cette histoire d'amour, la résolution des conflits dans le drame, le parfum de tristesse et de mélancolie qui nimbe l'ensemble. Camus découvre le pouvoir de la littérature : elle peut se faire minimale, raconter le quotidien, entretenir de vies simples.

Grenier lui fait également découvrir la philosophie. Il lui conseille Chestov, Nietzsche, Pascal, Tolstoï, Dostoïevski, une pléiade d'auteurs qui le marquent durablement. Il lui prête également des disques. Grenier le sollicite pour une revue qu'il anime avec des étudiants, *Sud*. Camus écrit sur la poésie de Verlaine et de Rictus, sur le dernier livre de Bergson, sur les idées de Schopenhauer et de Nietzsche, sur la musique. Il publie également un conte. Camus corrige la copie de l'auteur des *Deux Sources de la morale et de la religion*. Il a dix-huit ans et avoue être déçu par le Prix Nobel professeur au Collège de France... Puis il passe son bac en 1932.

Jean Grenier publie *Les Iles* en 1933. Coup de foudre. Ce petit texte, Camus devenu Prix Nobel le préface en 1959, peu de temps avant de mourir – il ne verra pas son texte publié. L'exercice relève de la piété filiale, de l'hommage de l'élève à son vieux maître, du philosophe mondialement connu exprimant son affection persistante à un homme qu'il a dépassé. Grenier y est montré comme un maître. Avec *Les Nourritures terrestres*, Gide enseignait ce que les adolescents fous de mer et de soleil, de lumière et de natation savaient déjà ; avec *Les Iles*, Grenier ajoute une dimension philosophique essentielle : certes, le spectacle du monde est réjouissant, la beauté ravit l'âme et saisit le corps, la Méditerranée agit en eau païenne lustrale, mais la vie est courte, il faut en profiter. Grenier apprenait donc à Camus l'avertissement et le revers de la même médaille ontologique : nous allons mourir, profitons de la beauté du monde. D'où un éloge « des instants du oui » (I, 622), autrement dit de ces instants au cours desquels on donne pleinement son assentiment au monde, au soleil, à la lumière, au sable, à la nuit, à la voûte étoilée, à la mer, au cosmos. Camus prend sa première leçon... nietzschéenne.

Ce livre le décide à devenir écrivain. Il rencontre Grenier dans la rue, près de la poste d'Alger et lui pose franchement la question : pourrait-il écrire ? Grenier l'encourage. On ne peut mesurer, pour un jeune homme qui vient de décrocher son bac, orphelin de père, vivant avec une mère illettrée et une grand-mère qui le cravache, ce que peut représenter ce « oui » du professeur. Il détermine la suite de sa vie et, quoi qu'il arrive, la gratitude ne peut quitter celui qui reçoit pareil cadeau. Tout ce que Camus dit et publie sur Grenier procède de ce sentiment de gratitude.

18

... l'ombre de l'homme. La légende s'est emparée de cette histoire : Jean Grenier fut le professeur de philosophie de Camus,

son maître aimant. Mais Camus ne dit pas tout haut ce qu'il pense tout bas. Certes, il ne reviendra jamais sur l'affection qu'il a pour cet homme, il sait ce qu'il lui doit. Mais leurs relations posent problème : en 1935, Grenier a déjà écrit et publié certains textes très antimarxistes, très lucides sur le fonctionnement du communisme soviétique, il a démonté le rôle néfaste de la philosophie de Hegel dans le marxisme, souligné la perversion de sa notion de dialectique, mis en lumière le rôle religieux de l'Histoire dans cette doctrine. Or c'est le même homme qui lui conseille d'adhérer au Parti communiste, pour faire une expérience... Pourquoi lancer son élève dans les bras du communisme dont il sait la nature perverse ? Camus lui en voudra de ne pas l'avoir mis en garde.

D'autant que Grenier travaille sur Sextus Empiricus et la philosophie orientale, le taoïsme en particulier. Il publie une édition du philosophe pyrrhonien et des ouvrages sur le non-agir oriental dont il prétend faire sa philosophie. Mais il y a loin de l'estrade du professeur où il théâtralise sa philosophie, un monde où il ne la vit pas, pire : où il vit le contraire de ce qu'il enseigne. Premier accroc : enseigner les thèses de son *Essai sur l'esprit d'orthodoxie* et conseiller à son élève de prendre sa carte au Parti. Camus se sentira trompé, floué, et, sa correspondance témoigne, il s'éloignera.

La guerre montre un Jean Grenier qui a oublié de pratiquer sa philosophie du non-agir. Son *Journal d'Occupation* témoigne, Grenier aime Maurras, rencontre le gratin des professeurs de philosophie pendant la guerre et fait le compte des juifs et des non-juifs, il peste contre les francs-maçons, il a été munichois, il rencontre Drieu La Rochelle et n'exclut pas d'écrire dans la NRF qu'il dirige, il devient chroniqueur à *Comœdia* avec un texte par mois de 1942 à 1944, il pense que Pétain résiste aux Allemands, il distingue le Maréchal de son entourage, sauve le premier et accable le second, il trouve que si Pétain ne tenait pas les rênes du pays, ce serait pire, etc. A la Libération, il confie à son journal qu'il achète un drapeau français un prix exorbitant et accueille dans la rue les troupes alliées qui commencent à libérer l'Europe.

A la Libération, Camus propose à Grenier de tenir une rubrique « théâtre » dans *Combat*, qui s'est illustré dans la Résistance. Ce dernier la refuse parce qu'elle l'obligerait à sortir le soir. Puis il ajoute, lucide, qu'il n'a pas été le résistant impeccable qui justifierait sa présence dans ce journal. L'ancien élève propose alors à son professeur de s'occuper d'art. Nonobstant la réserve émise lors de son premier refus, il accepte cette seconde proposition. Preuve que, pour sa décision, sortir le soir lui posait plus de problèmes que de ne pas avoir été résistant.

Grenier était en effet indécis, incapable de choisir, tétanisé quand il avait décidé une chose, revenant sur une décision dès qu'il l'avait prise, changeant ses rendez-vous, mais s'y rendant tout de même au jour et à l'heure annulés. On comprend que les pyrrhoniens, qui se faisaient fort de ne pas choisir, les taoïstes, qui célébraient le non-agir, ou le quétisme, sur lequel il écrivait, aient retenu son intérêt. L'auteur des *Entretiens sur le bon usage de la liberté* avait du mal avec la pratique de sa théorie.

La lecture de son volumineux *Journal*, fort opportunément débarrassé des années d'avant guerre et de guerre (ses *Carnets* commencent en effet le 30 octobre 1944 avec une visite chez Picasso), montrent la véritable nature des relations avec Camus : le vieux maître se montrait jaloux et envieux du succès de son jeune élève. Les piques ne manquent pas. Grenier rapporte nombre de dîners, de rencontres, d'entrevues, de visites. Lors d'une réception chez Gallimard à l'occasion du Nobel, on découvre l'acrimonie du personnage qui reproche à Camus de se plier de bonne grâce aux interviews, aux photographes, et l'on sent que si le philosophe s'était comporté autrement, Grenier lui aurait reproché sa distance, son mépris, son arrogance. Camus sait tout ça, bien sûr. Ce qui éclaire l'énigme de cette parenthèse dans cette note de 1949 dans son *Cahier* : « Parlant d'un maître (Grenier ?) : "Rencontrer cet homme aura été un grand bonheur. Le suivre aurait été mauvais, ne jamais l'abandonner sera bien" » (IV, 1057). Camus ne l'abandonna jamais. Il lui dédicace *L'Envers et l'Endroit*, puis la nouvelle « Le désert » dans *Noces*, mais on cherche en vain dans *Le Premier Homme* les traces d'un Jean Grenier professeur de philosophie.

19

Le boucher et le libraire. Voilà donc le carré d'influences ayant déterminé la sensibilité de Camus. Un père mort, une mère illettrée, un instituteur aimant, un professeur de philosophie aimé. Autrement dit, une conjonction de forces : de *Lucien Camus*, il obtint l'exigence d'humanité, rester digne, ne pas infliger la mort, ne jamais légitimer la lame d'une guillotine, la guerre d'un peuple contre un autre, ni, conséquence, les camps d'une idéologie – parmi tant d'autres livres, les *Réflexions sur la guillotine* lui sont redevables ; de *Catherine Camus*, née Sintès, il hérite une perpétuelle empathie pour les pauvres, les oubliés de l'histoire, ceux qui la subissent et ne la font jamais, les victimes des puissants – les trois livraisons d'*Actuelles* lui doivent beaucoup ; de *Louis Germain*, il retient la passion pour les livres et la culture comme autant d'occasions de compréhension du monde, donc d'émancipation sociale – *Le Premier Homme*, bien que dédicacé à sa mère, est le don idéal du petit garçon qui, potlatch sublime, rend le cadeau des *Croix de bois* ; de *Jean Grenier*, il garde l'esprit libre, le goût de la Méditerranée, le salut par l'écriture – *Noces* doit aux *Iles*, *L'Homme révolté* à l'*Essai sur l'esprit d'orthodoxie*. Mais cette attribution de tel ou tel titre ne doit pas laisser croire à une seule et unique filiation. Ces forces jouent entre elles, s'entrecroisent, créent des tensions ici qui se trouvent résolues ailleurs. L'œuvre complète se nourrit de cette fidélité au carré des rencontres de jeunesse.

Ajoutons des influences et des rencontres de personnages qu'on pourrait imaginer secondaires, mais qui ont joué leur rôle dans l'enfance de Camus : l'*Oncle Acault*, un boucher extravagant chez qui sa mère le place quand, à dix-sept ans, se déclare la tuberculose. Chez ce dandy lecteur de Joyce, dit-on, l'enfant peut manger son content de viande rouge pour se refaire des forces. Mais il peut également plonger dans la bibliothèque où il trouve Balzac, Zola, Anatole France, Gide, Valéry, Maurras. Voltairien, franc-maçon, en colère contre les bourgeois, il se dit anarchiste – et l'on peut imaginer que sa première rencontre d'un tempérament libertaire, s'effectue chez ce boucher d'exception.

Pensons également à *Edmond Charlot*, lui aussi élève de Jean Grenier : de deux ans plus jeune que Camus, il ouvre en 1936 une librairie au nom gidien, « Les Vraies Richesses », dans laquelle se rencontrent les amateurs d'idées d'Alger – dont Camus et Grenier, bien sûr. Dans la foulée, il crée une maison d'édition et publie un certain nombre de titres, dont *L'Envers et l'Endroit* de Camus, puis *Noces* et *Révolte dans les Asturies*, la pièce écrite à plusieurs mains et montée au Théâtre du Peuple. Une collection « Poésie et Théâtre » prend la suite des éditions « Cafre », un mélange de Camus et Fréminville que les deux amis avaient monté ensemble. Une vingtaine de titres paraîtront. Charlot crée également deux revues, *Rivages* puis *L'Arche*, dans lesquelles Camus publiera aussi. Les éditions Charlot continueront après guerre et le dernier titre, en 1950, fut un texte de Camus, *Le Minotaure ou la Halte d'Oran*. Avec Edmond Charlot, Camus connut les joies sans nom des premiers livres publiés.

20

Un nietzschéisme de gauche. Camus fut l'un des premiers nietzschéens de gauche. En France, le premier d'entre eux fut Georges Palante, professeur de philosophie au lycée de Saint-Brieuc où un certain Louis Guilloux faisait fonction de surveillant. Les deux hommes sympathisent. Guilloux s'inspire de Palante pour créer son personnage de Cripure dans *Le Sang noir* ; il écrit ensuite une pièce de théâtre intitulée *Cripure* – car *Cripure de la raison tique...* Il publie un bel hommage du penseur avec *Souvenirs sur Georges Palante*. Jean Grenier s'empare lui aussi du personnage devenu Sallan dans *Les Grèves*. Camus connaît l'œuvre de Palante, il cite *La Sensibilité individualiste* dans *L'Homme révolté* et consigne quelques notes à son propos dans ses carnets lors de ses lectures.

Camus écrit : « Je dois à Nietzsche une grande partie de ce que je suis » (III, 397). Quelle est cette grande partie ? L'histoire d'amour commence très tôt puisque, dès *Sud*, âgé de dix-neuf ans, Camus analyse l'esthétique du philosophe allemand à partir du *Monde comme volonté et comme représentation* de Schopenhauer. Le résultat est très honorable, même si l'analyse force un

peu le texte. Camus pense en effet que la musique chez Schopenhauer permet d'échapper au vouloir et d'entrer dans un monde de rêve. En fait, puisqu'elle est vouloir, elle ne permet pas d'y échapper, mais éventuellement de le contempler, d'assister à l'une de ses épiphanies. D'autant que, ni chez Nietzsche, ni chez Schopenhauer, il n'existe un monde de rêve. En revanche, nul doute que Camus ait pensé la musique comme une occasion d'échapper à la tyrannie d'un réel pesant – le phono de l'oncle Acault comme moyen de fuir la cravache du monde de la grand-mère et du silence de sa mère... Il vient de découvrir Debussy et Stravinsky, défend le second contre le premier.

A cette époque, Camus a lu *Ecce Homo*, *Le Cas Wagner*, *Nietzsche contre Wagner*. Mais aussi des textes sur Nietzsche – *Les idées de Nietzsche sur la musique* de Pierre Lasserre et *La philosophie de Nietzsche* d'Henri Lichtenberger. Il ne cessera de le lire, de le penser, de le méditer, de le vivre aussi. Pendant la guerre, en 1943, au Panelier, il dévore les trois gros volumes de Charles Andler, *Nietzsche. Sa vie et sa pensée*. Après guerre, il travaille sur *La Volonté de puissance* pour *L'Homme révolté*. En 1950, il réunit ses chroniques parues entre 1944 et 1948 sous le titre *Actuelles*, la dédicace est empruntée au philosophe allemand : « Il vaut mieux périr que haïr et craindre ; il vaut mieux périr deux fois que se faire haïr et redouter ; telle devra être un jour la suprême maxime de toute société organisée politiquement » (II, 374) – une phrase extraite du *Voyageur et son ombre*. En 1954, dans son appartement parisien, il a posé une photo de Nietzsche sur ses étagères, Char lui en demande une copie. Lors de son discours pour la réception du prix Nobel en 1957, il rend hommage à ses maîtres – Nietzsche en fait partie. En 1960, le 3 janvier, quand il meurt dans cet accident de voiture, sous la violence du choc, son cartable se trouve projeté dans un champ. Les feuillets du *Premier Homme* voltigent. On ramasse également, sorti de cette serviette en cuir, un exemplaire du *Gai Savoir*.

21

Philosophe comme Dionysos. En 1939, Camus publie *Noces*. Ce bref livre est un chef-d'œuvre. Chef-d'œuvre philosophique, chef-d'œuvre nietzschéen, chef-d'œuvre existentiel. Certes, depuis que la philosophie a vendu son âme au jargon des universités allemandes, elle est devenue la discipline qui invente des concepts et crée des personnages conceptuels. A cette aune, nombre de philosophes existentiels tombent à l'eau. Quiconque ne crée pas de néologismes, ne viole pas la langue, ne brutalise pas la syntaxe, ne saurait être admis dans le saint des saints philosophique ! Camus en général, bien sûr, et *Noces* en particulier, ne relèveraient pas du genre philosophique. On ne trouve pas en effet de concepts, de néologismes ou de personnage conceptuel dans ce court texte philosophique – encore qu'un sophiste pourrait faire de « Tipasa » un concept en même temps qu'un personnage conceptuel...

Ce texte s'inscrit dans la grande tradition de la philosophie française qui se distingue par sa clarté d'expression, la lisibilité de ses exposés, le caractère existentiel de son propos, la proposition d'une subjectivité qui écrit comme modèle possible pour une subjectivité qui lit. La phénoménologie, dans sa version franco-allemande, est jargon, jonglerie conceptuelle, démonstration de virtuosité idéelle, jeux de mots avec emboîtements de sens et création de formules, collision verbale, religion du tiret – je songe par exemple à « l'être-hors-de-soi-en-elle » dans la *Critique de la raison dialectique* (305)...

Camus propose une phénoménologie non philosophique du monde. Autrement dit, une description pure qui ne se refuse pas la poésie, la littérature, le lyrisme. *Noces* se compose de six pages... On songe à un grand poème comme les présocratiques en composaient. On évite tout ce qui constitue la façon classique de procéder dans l'exposition philosophique universitaire : ni prolifération conceptuelle, ni argumentation logique avec chevilles visibles, ni sophistries théorétiques, ni déductions laborieuses et sinueuses, rien de ce que l'institution exige. En revanche, contre l'apollinisme de la faculté, Camus adoube une façon dionysienne de procéder avec une profusion d'images, une juxtaposition de sensations, des synesthésies lyriques, des propositions affirmatives, le tout dans un art consommé des rythmes, des cadences et de la musique littéraire.

Cette façon de faire est nietzschéenne. Qu'on songe à *Ainsi parlait Zarathoustra*, à sa forme lyrique, poétique, incantatoire, musicale, wagnérienne par l'usage du leitmotiv, de la composition, de la ligne mélodique et des variations chromatiques. Elle l'est aussi par le souci du réel concret en lieu et place de l'habituel culte des idées, des mots, du verbe, dans lequel excelle l'institution philosophique. Camus parle d'un corps qui nage, bronze, jouit du soleil, se repaît de lumière, se dépile et se déploie dans la vie, s'expérimente comme force, énergie et puissance, d'un corps qui sent, voit, goûte, touche, avec toute la voilure de sa peau et non avec les seuls organes de la perception. Là où le cerveau, l'intelligence, l'esprit sont présentés comme les voies d'accès à la connaissance, Camus fait du corps l'instrument de prédilection de la saisie de la totalité de la pose du monde.

22

Vivre selon Noces. Après avoir lu ces six pages, une vie peut être changée. Comment ? Pourquoi ? Cette expérience mystique, païenne, d'un bain dans lequel on s'éprouve fragment de cosmos, ce qui entraîne une béatitude, une jubilation, constitue les travaux pratiques du surhumain nietzschéen : le propos philosophique de Camus n'est pas verbal, cérébral et conceptuel, il ne s'agit pas d'un discours, mais de la narration d'une pratique, de la restitution d'une pragmatique sensorielle, sensorielle. *Noces* montre une façon d'être au monde dans laquelle la partie se vit comme une jubilation grâce à sa participation au tout.

Plutôt que de déplier un discours sur l'être-au-monde comme le ferait un phénoménologue français converti à Husserl, Camus entretient de la vérité concrète des choses : la brûlure du soleil, le parfum des absinthes, la cuirasse d'argent de la mer, les gros bouillons de la lumière, l'odeur des plantes aromatiques, le soupir odorant et âcre de la terre d'été, les bougainvillées rosat, les hibiscus rouge pâle, les roses thé épaisses comme de la crème, les bordures d'iris bleu, les lentisques et les genêts débordant des ruines, les plantes grasses aux fleurs violettes, jaunes ou rouges, la laine grise des absinthes, la fermentation de leurs essences entêtantes, l'alcool de ces fleurs faisant vaciller le ciel, l'héliotrope blanc, le géranium rouge sang, le crépitemment des pierres des bâtiments antiques, la mémoire des âmes mortes de ces Romains retournés au néant, le bruissement concertant des insectes, les sarcophages vides de morts mais pleins de sauges et de romanelles...

Puis Camus raconte l'eau sur le corps, plonger, nager, effectuer des mouvements dans le liquide tiède d'une Méditerranée qui s'avère plus que de l'eau – elle est histoire, mythologie, poésie, littérature, philosophie, géographie, politique. La chair jouit d'elle-même, les muscles éprouvent leur élasticité dans l'élément liquide. Sorti de l'eau, le corps s'affale dans le sable. Le soleil sèche. Le sel tanne. Les parfums et les odeurs du site pénètrent le corps et le ravissent. Boire une menthe verte glacée, croquer dans une pêche, s'habiller de lin, s'expérimenter, comme Epicure nous y invite, tel un dieu parmi les hommes. Et Camus de conclure : « Il n'y a pas de honte à être heureux. Mais aujourd'hui l'imbécile est roi, et j'appelle imbécile celui qui a peur de jouir » (I, 108).

Nietzschéen, Camus critique la culpabilité chrétienne, la condamnation du plaisir, la haine du corps, la damnation de la chair, le discrédit de la sensualité, il réfute l'arsenal religieux de la faute, du péché, il s'indigne qu'on puisse penser cette extase païenne de Tipasa, cette mystique immanente d'un bain dans l'eau de la Méditerranée, comme une célébration du bonheur brutal et de l'orgueil animal. Le monothéisme déteste le corps, la chair, le désir, les passions, les pulsions, car il vit d'idéal ascétique. Le paganisme, qui n'est pas athéisme, mais foi dans l'énergie de ce que l'on voit, semble commun à Nietzsche et à Camus. Ce paganisme ne fait qu'un avec le panthéisme qui ne sépare pas un Dieu créateur et sa créature, mais pense le Tout comme divin. D'où la formule de ce panthéisme camusien : « A Tipasa, je vois équivalait à je crois » (I, 109).

Une pensée païenne. Parce que en 1956, dans un entretien au *Monde*, Camus affirme ne pas croire en Dieu sans pour autant être athée, les gens d'Eglise ont tenté une récupération en glosant sur *La Chute*, qui pose le problème de l'impossibilité de la rédemption dans un monde sans Dieu qui a également fait son deuil de la grâce. Mais la profession de foi camusienne est simple : ce paganisme du xx^e siècle n'est pas réactivation de la croyance aux anciens dieux du polythéisme grec, mais souscription à la jubilation panthéiste d'une jouissance d'être au monde. Dans *Noces*, le bain méditerranéen est un baptême païen - n'oublions pas l'étymologie de ce dernier mot qui renvoie à la religion des paysans, un culte de l'immanence qui organise les forces qui font et tiennent le monde ici et maintenant. La vérité païenne réside dans ce monde et non hors du monde : Nietzsche condamnait les arrières-mondes, tous les arrières-mondes, Camus également. Ce qui n'empêche pas d'en appeler au Cosmos qui n'est pas hors du monde, puisqu'il est le monde.

Dans « L'été à Alger », Camus précise qu'en Algérie, le christianisme n'a pas eu raison de la naïveté et de la simplicité grecques. Sur cette terre africaine, quand on meurt, on sait ce que la mort nous enlève, on connaît donc la valeur de la vie. En Afrique du Nord, on aime la vie simple, la joie facile, le bonheur d'être au monde, on ne se protège pas du réel en interposant entre lui et nous la culture, le savoir, la connaissance, les livres - comme en Italie par exemple. Il écrit : « Le contraire d'un peuple civilisé, c'est un peuple créateur » (I, 124). Florence la civilisée contre Alger qui crée. Cette idée semble sortir tout droit de *Par-delà le bien et le mal*.

En Algérie, on est nietzschéen sans jamais avoir lu Nietzsche. On vit sans mythes, sans consolations, sans gâcher le présent par la nostalgie d'un passé révolu ou par les craintes d'un futur à venir. On est insoucieux de ce qui va venir. On n'aime pas ce qui est stable, on préfère le mouvement, la vie. On n'a pas grand talent, et c'est une vertu, pour les idées pures, les concepts, les discours, on s'immerge tout entier dans le cours du monde, totalement. Le péché n'a pas de sens, du moins le péché chrétien. S'il devait y avoir une définition algérienne du péché, ce serait la malédiction de ne pas savoir se contenter de ce monde-ci, la bêtise d'espérer, la sottise de passer à côté de cette vie qui est la seule.

Avant la guerre, Camus pense Nietzsche et le nietzschéisme comme une occasion de dépasser le nihilisme européen. Certes, quand il publie *Noces*, le fascisme sévit déjà en Italie, en Allemagne et en Espagne, autrement dit, de l'autre côté de la Méditerranée. A cette heure, bien que lucide sur la barbarie totalitaire, Camus envisage encore Tipasa comme un remède à la Rome de Mussolini, au Berlin d'Hitler, au Madrid de Franco. Franco-algérien, il souhaite faire de l'Algérie, un pays que Nietzsche voulut visiter, une solution au nihilisme européen : par sa vitalité, sa force, sa santé, sa naïveté, au sens étymologique, autrement dit : la fraîcheur simple de sa présence au monde. A cette époque, de ce côté-ci de la Méditerranée, Nietzsche peut encore être revendiqué comme un philosophe auquel on peut souscrire et demander des leçons de grande santé. Mais la guerre et ce que l'on découvre des camps de concentration nazis en 1945 l'interdiront. Il faudra passer d'un nietzschéisme de stricte obédience, celui de l'« amor fati » et de l'innocence du devenir, à un nietzschéisme de gauche, celui de la révolte. *Noces* laissera place alors à *L'Homme révolté*.

Ni dieux, ni maîtres. Camus consacre un chapitre à Nietzsche dans *L'Homme révolté*. On peut regretter qu'il ait ignoré à cette époque que *La Volonté de puissance* (dont il prend soin de signaler qu'il est l'unique livre de Nietzsche sur lequel il appuie son raisonnement) était un faux fabriqué par la sœur du philosophe à partir de notes corrigées et modifiées selon son gré, avec l'objectif de prêter à son frère ses propres idées : le nationalisme, le bellicisme, le racisme, l'antisémitisme, le fascisme, le national-socialisme - elle fut en effet une intime de Mussolini et d'Hitler qui assista à ses obsèques. Elle avait sa carte au parti nazi.

A dix-neuf ans déjà, Camus s'insurgeait contre les mauvaises interprétations du philosophe allemand. Camus a compris que Nietzsche diagnostiquait le nihilisme européen consécutif à la mort de Dieu, qu'il pense sur le terrain métaphysique de la fin de la morale judéo-chrétienne et qu'il propose une éthique postchrétienne solaire, fidèle à la terre et au monde, amoureuse du réel.

A trente-neuf ans, il soulève une autre erreur de lecture : l'immoralisme ontologique de Nietzsche ne coïncide pas avec une amoralité pratique. L'absence de Bien et de Mal dans l'absolu n'interdit pas la redéfinition d'un bien et d'un mal relatifs. La récupération nazie du surhomme est fautive - mais Nietzsche est fautif lui aussi de n'avoir rien écrit pour empêcher cette récupération. Camus parle d'une « responsabilité involontaire » (III, 127). S'il en reste à *La Volonté de puissance*, il a raison, mais tort s'il considère ne serait-ce qu'*Ainsi parlait Zarathoustra*.

Camus analyse la question de la mort de Dieu : Nietzsche ne tue pas Dieu, il annonce sa mort dont le christianisme est responsable. C'est en effet l'Eglise qui a trahi et travesti le message de Jésus. Car Jésus, d'une certaine manière, était... nietzschéen ! Il invitait à accepter le monde tel qu'il est, il refusait qu'on le juge, il souhaitait que les hommes n'ajoutent pas du négatif à la négativité, il proposait une éthique pratique et concrète pour ici et maintenant. En revanche, l'Eglise, avec sa dévotion à saint Paul qui haïssait le corps, le monde, les femmes, le réel, a perverti le message évangélique. Le christianisme, se réclamant de Jésus sous sa forme christique, a tout moralisé, tout calomnié, il a inventé une machine à punir en laissant croire que les hommes avaient librement choisi le mal, qu'ils étaient de ce fait, parce que libres, responsables et coupables, donc punissables. Il a inventé les punitions et les récompenses, les châtiments de l'enfer et les délices du paradis. Or le monde est, un point c'est tout. Il faut l'aimer ainsi. Le christianisme a tué Dieu, Nietzsche n'est pas capable de ce crime...

Ensuite, Camus examine la critique nietzschéenne du socialisme : pour le philosophe allemand, le socialisme constitue une variation sur le thème du christianisme. Croyance à la téléologie, souscription au sens de l'histoire, conception apocalyptique et millénariste du monde, tropisme messianique, religion de l'égalitarisme, théorie du salut, haine de la vie, mépris de la nature, préférence de l'idéal au réel, éternel mécontentement des volontés et des imaginations, le socialisme et le christianisme incarnent un nihilisme à dépasser. La doctrine de saint Paul et celle de Karl Marx entretiennent une secrète parenté.

Une impasse ontologique. Ni dieux chrétiens, ni maîtres marxistes, Nietzsche propose l'innocence du devenir, autrement dit : la connaissance de la nature tragique du réel, puisque tout procède de la fatalité de la volonté de puissance ; le savoir de l'éternel retour des choses sur le mode de la répétition exacte du même ; l'amour de cette infinie duplication de ce qui fut, est, et sera ; la jubilation de coïncider avec le mouvement du monde. Voilà ce qui, chez Nietzsche, définit le surhumain. Aux antipodes, comme on le voit, de la brutalité d'une lecture nazie. Le révolté nie Dieu, mais il devient Dieu en renonçant à la révolte - et en acceptant, en se soumettant au réel.

« Amor fati », enseigne Nietzsche, autrement dit : aime ton destin. Mais Camus demande : faut-il tout aimer de ce qui advient ? « Oui », répond Nietzsche. Le bien et le mal, la vie et la mort, l'amour et la guerre, le négatif et le positif, le spectacle magnifique d'un lever de soleil sur la Méditerranée et la mort d'un enfant. Autrement dit, aux heures qui suivent la Seconde Guerre mondiale : aimer la beauté d'un cosmos en mouvement sur nos têtes et les camps de la mort. Un nietzschéen de stricte obédience dirait : puisque ces camps *ont déjà été* un nombre infini de fois, qu'ils *sont* cette fois où nous les voyons, et *seront* un nombre indéfini de fois, que nous ne pouvons absolument rien faire pour ou contre, alors aimons ce qui advient, y compris dans le pire.

Voilà ce qui, chez Nietzsche, se nomme cruauté : l'acceptation de la vie jusque dans ce qui semble la nier, la mort, mais qui en constitue l'une des modalités. C'est pourquoi la pitié s'avère inutile : cette vertu de compassion ne sert à rien, elle n'entame jamais ce qui est, elle n'a aucun pouvoir sur le monde, elle abîme celui qui l'active. Se rebeller contre la souffrance n'a donc aucun sens : si elle advient, c'est qu'elle a de bonnes raisons d'advenir, elle répète ce qui fut, un mouvement contre lequel on ne peut rien. La volonté de puissance fait la loi, on peut bien rechigner, s'indigner, ne pas vouloir, protester, c'est peine perdue.

Camus poursuit cette analyse de Nietzsche avec une étrange proposition : pour lui, le marxisme-léninisme incarne une modalité du nietzschéisme. En effet, dans l'URSS et les pays de l'Est, le socialisme a pris en charge le projet nietzschéen de surhumanité. L'histoire se substitue à la volonté de puissance : le nietzschéen dit oui à ce vouloir aveugle, le marxiste consent à l'histoire qui sait où elle va. Marx et Nietzsche proposent deux fatalismes ontologiques. Dans les deux cas, les individus comptent pour rien. Nietzsche se proposait de vaincre le nihilisme, mais il a échoué : il l'a accompagné. Pas volontairement bien sûr, mais ses disciples l'ont lu et interprété, et n'ont rien vu en lui qui interdise cette lecture et cette interprétation. Les camps de la mort nazis et les goulags marxistes-léninistes interdisent d'être un nietzschéen de stricte obéissance. Le consentement au monde tel que *Noces* le propose avant guerre, en 1939, n'est plus possible en 1945, après la découverte des chambres à gaz nazies...

26

Vivre et penser la douleur. Nonobstant cette impossibilité d'un nietzschéisme de stricte obéissance, Camus n'a cessé de se sentir proche du philosophe par d'autres points : sa théorie de la douleur et sa pensée du philosophe artiste. Pudique, Camus ne s'est guère épanché sur sa tuberculose. On comprend en lisant dans la correspondance combien, depuis son surgissement quand il a dix-sept ans, cette maladie détermine sa vision du monde : savoir qu'on vivra une vie brève, régulièrement altérée, avec des paliers et des rémissions, mais aussi des rechutes. Pour le jeune homme qui nage et court sur les plages, aime jouer au football et danser avec de jolies filles, faire la fête avec les copains et fumer, le poumon atteint, c'est la mort en soi, visible, au quotidien, avec essoufflements, crachats de sang, fièvres, transpirations, crises qui menacent d'emporter le malade. Comment penser autrement cette réflexion sur l'absurde dans *Le Mythe de Sisyphe* ? Livre nietzschéen s'il en est un, commencé en 1936, à l'âge de vingt-trois ans, et publié en 1942 par un jeune mort en sursis de vingt-neuf ans, c'est le journal de bord ontologique d'un malade.

Que dit ce livre ? Que le suicide est le seul problème philosophique. Autrement dit : à quoi bon vivre, puisqu'il faut mourir ? Le jeune philosophe juxtapose les analyses, il consacre des chapitres à tels ou tels penseurs et les enchaîne sans lien visible, il passe de l'analyse d'une œuvre à celle d'une thématique, avant de revenir à une œuvre. Il développe comme pour lui-même, cisèle une formule qui pourrait être un aphorisme sur lequel se referme bien vite le texte qui continue – ce livre est le journal de bord philosophique d'un penseur qui tâche de comprendre pourquoi et comment il va devoir vivre une existence absurde.

Un autoportrait se dessine dans cet ouvrage : Camus a connu la tentation du suicide ; il a perdu son père, si jeune, dans une guerre absurde ; il a vu le corps mort de sa grand-mère maternelle ; il porte en lui la pourriture qui emporte les cadavres ; il a séduit des femmes ; il a joué la comédie sur les planches ; il s'est habillé et comporté en dandy. Dès lors, on comprend qu'il disserte sur la valeur de la vie et se demande si elle vaut d'être vécue ; qu'il théorise l'absurdité comme naissant d'une comparaison entre ce qui est et ce qui devrait être, l'absurdité se logeant dans le décalage entre ces deux instances, car rien n'est absurde en soi, mais toujours en relation – absurde, par exemple, le fait d'attaquer au couteau une batterie de mitrailleuses ; qu'il trouve de l'absurde dans l'inertie des corps morts ; qu'il affirme que le corps mène la danse ; qu'il analyse le donjuanisme comme le paradoxe de qui cherche à fuir l'absurdité du monde tout en accélérant son mouvement ; qu'il théorise la comédie comme l'art absurde de qui fait du paraître l'être ; qu'il fasse du voyageur, du conquérant, du créateur, autant de dévots des causes absurdes, lui qui a expérimenté le voyage en Europe, aspiré à changer le monde, écrit des livres et constaté que rien de tout cela ne comblait le vide absurde.

Pour penser, se penser, et tâcher de trouver, de se trouver, de bonnes raisons de vivre, Camus mobilise ses lectures de façon désordonnée. La ligne autobiographique n'est pas facile à suivre, pas plus la ligne des usages de la philosophie : Jaspers et Chestov, Kierkegaard et Heidegger, Scheler et Nietzsche, Husserl et Dostoïevski, Kafka et Plotin. La pensée de ces auteurs se trouve moins analysée en profondeur que convoquée pour appuyer le propos de Camus qui illustre cette thèse : « Le système, lorsqu'il est valable, ne se sépare pas de son auteur » (I, 288). Profession de foi nietzschéenne...

Un texte éponyme donne son titre au livre. En même temps, il fonctionne dans l'économie du livre comme une chute succédant à une autre. *Le Mythe de Sisyphe* a abordé « Le Raisonnement absurde », « L'homme absurde », « La création absurde », et dans « Le mythe de Sisyphe », Camus raconte cette histoire d'un Sisyphe condamné de façon absurde à rouler son rocher au sommet de la montagne en sachant qu'il dévalera à nouveau la pente avant d'être remonté par le même homme. Comment mieux dire l'éternel retour nietzschéen ? La fin de ce texte conclusif recycle la leçon du philosophe de Zarathoustra : Sisyphe « juge que tout est bien » (I, 304), formule nietzschéenne à souhait. Face à l'absurde, il n'est que de l'aimer. On connaît l'ultime phrase de ce livre : « Il faut imaginer Sisyphe heureux » (*id.*).

En vertu de cette leçon, la douleur et la souffrance font partie des négativités à aimer puisque Nietzsche nous enseigne qu'il faut vouloir le vouloir qui nous veut. Camus n'a pas encore trente ans, et la pensée de Nietzsche sur la douleur lui permet d'accepter la sienne : le philosophe allemand contracte très jeune une syphilis dans un bordel de Leipzig, il hérite d'une complexion familiale favorable aux maladies psychiques, enfant, il assiste à l'agonie et à la mort de son père et, quelque temps plus tard, il rêve la mort de son frère qui trépassa le lendemain. Conséquemment, Nietzsche développe une pathologie qui débouche sur dix années de folie avant la mort à l'âge de cinquante-quatre ans. Le surhomme nietzschéen constitue une solution à la pathologie du corps de Nietzsche ; le nietzschéisme est réponse pour Camus à l'absurdité vécue d'une vie destinée à la brièveté à cause de la tuberculose.

27

Eloge du philosophe artiste. Camus retient également de Nietzsche sa conception du philosophe artiste. Lui qui n'est ni philosophe normalien, ni philosophe institutionnel, ni philosophe agrégé, comme Sartre, trouve chez le philosophe allemand une définition du philosophe qui l'intéresse : il est d'abord un artiste, autrement dit, non pas le créateur d'un système, ou le producteur de concepts, mais l'individu qui invente de nouvelles possibilités d'existence. Un être qui veut une éthique esthétique, donc une politique qui le soit aussi. Un penseur qui regarde moins en direction des constructeurs apolliniens fascinés par l'algèbre, les mathématiques, l'architecture, le chiffre, le nombre, l'ordre, la proportion, l'harmonie, que vers les artistes dionysiens, danseurs, chanteurs, poètes, lyriques.

Dans les premières lignes de son *Mythe de Sisyphe* Camus précise que, pour Nietzsche, « un philosophe, pour être estimable, (doit) prêcher l'exemple » (I, 221). On sait que Camus souscrit à cette idée. A quoi bon, sinon, philosopher ? Le nietzschéisme n'est donc pas chez lui une posture, un créneau philosophique, une facilité scolastique, mais une option existentielle. Le penseur allemand écrivait en effet dans la troisième *Considération intempestive* : « J'estime un philosophe dans la mesure où il peut donner l'exemple. » Sa vie durant, Camus pense et philosophe pour mener une vie philosophique, pas pour prendre sa place dans le patrimoine mondial de l'histoire de la philosophie – comme Sartre.

Camus est allé sur les lieux nietzschéens. En Italie, quand il donne des conférences dans ce pays en 1954, il se rend au

domicile que Nietzsche habitait à Turin, au 6, via Carlo Alberto. A cet endroit le philosophe avait enlacé le cou d'un cheval frappé par son cocher. Cette empathie formidable avec l'humanité souffrante marquait son entrée dans le monde de la folie. Camus avoue n'avoir jamais lu le récit de cette folie sans pleurer, probablement parce qu'il savait la fragilité de ce qui sépare la raison de la déraison. A plusieurs reprises, dans ses *Carnets*, mais aussi le jour de son discours à Uppsala, en Suède, Camus rapporte cette anecdote d'un Nietzsche qui, après la rupture douloureuse avec Lou, allumait des incendies de feuilles sèches et de branches sur les hauteurs du golfe de Gênes. Il concluait : « Leur lueur a dansé derrière toute ma vie intellectuelle » (IV, 1180).

28

Une gauche libertaire. Après Auschwitz, l'auteur de *Noces* prend des distances avec Nietzsche, mais en restant nietzschéen. Dans ses *Carnets*, il écrit : « L'acceptation de ce qui est, signe de force ? Non, la servitude s'y trouve. Mais l'acceptation de ce qui a été. Dans le présent, la lutte » (IV, 1107). Dès lors, voici la formule : « oui » à ce qui est, acceptation de la vie, amour de la jubilation, passion pour ce qui augmente la puissance d'exister, mais refus de l'inacceptable qui oblige à dire « non ». Le non de Camus, c'est la révolte, et cette révolte, si elle n'est pas Révolution, n'en demeure pas moins révolutionnaire car elle est libertaire.

Quand, dans *Le Mythe de Sisyphe*, Camus écrit : « On ne découvre pas l'absurde sans être tenté d'écrire quelque manuel du bonheur » (I, 303), il faut le prendre au mot. Ce traité du bonheur a été écrit, mais il se trouve dissimulé dans *L'Homme révolté*. Certes, les six pages de *Noces* suffisent pour un petit traité, mais Camus ignorait alors ce que l'homme pouvait faire à son semblable ce que la libération des camps a montré. D'autant qu'après Auschwitz il fallut se rendre à l'évidence que l'Union soviétique elle aussi avait ses camps de concentration, au nom du bonheur du prolétariat, du salut de l'humanité, de la réalisation de l'histoire et de son achèvement qui aurait montré la résolution de toutes les contradictions dans un paradis aussi improbable que celui des chrétiens. Le marxisme-léninisme rivalisait de barbarie avec le national-socialisme. Camus fut le philosophe de cette dénonciation.

Pour trouver ce manuel du bonheur politique écrit en filigrane dans *L'Homme révolté*, il faut le chercher dans toute cette œuvre. Camus n'a pas consacré un texte spécifique à ce sujet, même si « La Pensée de Midi » concentre les intuitions dont il faut chercher les développements dans le reste du livre. La *critique du socialisme césarien* prend en effet beaucoup de place et il en reste peu pour l'*éloge du socialisme libertaire* qui constitue la positivité éthique et politique de l'œuvre. Ce texte ravagé par la critique marxiste s'inscrivait en effet dans le lignage ancien de la gauche libertaire. Sartre fut à Camus ce que Marx fut à Proudhon : un tueur sans foi ni loi.

Il est vrai que la partie critique avait de quoi déplaire à Saint-Germain-des-Prés, puisque Camus détruisait toutes ses idoles. Insoucieux des codes normaliens et parisiens, philosophe libre n'ayant jamais subi le formatage intellectuel des grandes écoles, penseur nourri à la vie et non aux concepts, autodidacte inaccessible aux arguments d'autorité sociologique fournis par l'Université, Albert Camus entre dans le magasin de porcelaine germanopratin comme un éléphant d'Afrique qu'il est...

29

Guerre au « nihilisme de salon ». Dans l'ordre d'apparition sur scène des porcelaines : le marquis de Sade. Parce que les livres ont compté pour lui, parce que la culture fut une acquisition laborieuse et non un héritage familial, parce que, dans son milieu illettré, mutique et brutal, il lui a fallu apprendre à lire, écrire et parler le français comme une langue étrangère, parce qu'il n'est pas né avec une cuillère conceptuelle dans la bouche, Camus prend les livres et leurs contenus au sérieux. Quand il aborde Sade, il ne disserte pas sur un romancier, mais sur un penseur : Sade appuie en effet ses thèses sur des philosophes cités abondamment sans guillemets et sans toujours les nommer – la plupart du temps, les penseurs matérialistes de son temps.

La légende fabriquée par Apollinaire, et paresseusement dupliquée par presque tous les intellectuels parisiens, d'un Sade libérateur du sexe, précurseur de la psychanalyse, révolutionnaire opposé à la peine de mort, féministe déchaîné, ami du genre humain, athée radical, ne tient pas une seconde si on croise la biographie du Marquis, son œuvre complète et sa correspondance. Au contraire de cette légende, Sade fut un phalocrate forcené, un psychopathe content de lui, un monarchiste fort opportunément converti, pour sauver sa peau, au jacobinisme et à l'abolitionnisme (il écrit contre la guillotine dans sa cellule, avec l'échafaud sous les yeux et le spectacle quotidien des exécutions...), un partisan de la tyrannie de quelques-uns contre le peuple tout entier, un monarchiste défenseur de la religion pour asseoir le pouvoir du tyran sur la crainte de l'au-delà.

Camus lit *Les Cent Vingt Journées de Sodome* et constate que ce roman d'idées préfigure les camps de la mort nazis : rafles de victimes par une milice, incarcérations dans une forteresse, tonte et tatouage des victimes, association de morceaux de tissus de couleur au destin des futures victimes, raffinement des tortures (des pages et des pages les détaillent, elles constituent le fonds de commerce littéraire du marquis), assassinats et crimes de masse, comptabilité des morts sur un registre, orgies des bourreaux, usage sexuel des victimes, jouissance dans la pulsion de mort. Camus écrit : « Deux siècles à l'avance, sur une échelle réduite, Sade a exalté les sociétés totalitaires au nom de la liberté frénétique que la révolte en réalité ne réclame pas. Avec lui commence réellement l'histoire et la tragédie contemporaines » (III, 100).

Cette furie génocidaire est rendue possible par la philosophie de Sade : elle suppose un ordre dans la nature, une totale absence de libre arbitre, donc une totale incapacité à choisir : dans la logique sadienne, ni le bourreau ni la victime ne choisissent d'infliger ou de subir le mal – qui n'existe d'ailleurs pas plus que le bien. Ce qui est *est*, et personne ne peut rien pour qu'il en soit autrement. La nature place les uns d'un côté de la barrière, les autres, de l'autre côté. Ici le milicien qui raffe, là, la jeune fille raflee – mais comme par hasard, dans la vie de Sade comme dans son œuvre, la barricade oppose les pauvres, les femmes, les faibles, les employés, les paysans, les prostituées, les domestiques, et les riches, les nobles, les aristocrates, les hommes, les propriétaires, les forts, les puissants ; ici, la chômeuse raflee dans la rue, là, le magistrat, le duc, l'évêque réunis pour commettre leurs forfaits sexuels.

Cet éloge de l'idéologie de la féodalité par l'avant-garde parisienne qui se présente comme le fer de lance de la lutte pour la libération de l'humanité ne cesse d'étonner. Comment la gauche révolutionnaire de Saint-Germain-des-Prés peut-elle célébrer le penseur de l'extrême droite réactionnaire comme un des leurs ? Réponse de Camus : Sade « a souffert et il est mort pour échauffer l'imagination des beaux quartiers et des cafés littéraires. Mais ce n'est pas tout. Le succès de Sade à notre époque s'explique par un rêve qui lui est commun avec la sensibilité contemporaine : la revendication de la liberté totale, et la déshumanisation opérée à froid par l'intelligence » (III, 100). Contre la liberté sans frein, contre le triomphe de la pure intelligence, contre la lecture exclusivement cérébrale, Camus propose de lire le texte et de le comprendre, puis de s'insurger pour qu'on fasse de ces idées, et non de cette littérature, un modèle d'action éthique et politique.

30

Le déshonneur des poètes. Camus s'en prend ensuite à des poètes qui, comme Sade, constituent le panthéon des Surréalistes. Il vise ainsi : le satanisme de Baudelaire, le nihilisme de Lautréamont, la révolte de papier de Rimbaud. L'auteur des *Fleurs du mal* le fâche par sa théorie du dandysme qui joue la vie sans jamais la vivre, qui esthétise l'existence pour en faire

un objet décadent, qui se croit solitaire, au-dessus des autres, aristocrate et défenseur d'un surstoïcisme, mais qui, au bout du compte ontologique, a besoin du regard d'autrui pour exister véritablement. Baudelaire revendique le contre-révolutionnaire de Maistre comme le maître qui lui a appris à raisonner, Camus souhaite qu'on entende cette confiance. Les deux hommes croient en Dieu, donc au Diable, ils souscrivent à la fiction du péché originel, à la fatalité du mal contre lequel on ne pourrait rien puisqu'il procède d'une faute impossible à laver autrement que dans la vie chrétienne, qui exige la prière et le sacrifice. Le dandysme baudelairien constitue une impasse éthique : il nourrit le nihilisme contemporain.

L'auteur des *Chants de Maldoror* le hérisse par sa scénographie de la cruauté et sa jouissance à décrire des scènes sadiques. Lautréamont célèbre en effet la beauté du crime, l'excellence du meurtre, la jubilation dans l'assassinat, le plaisir de tuer, massacrer, découper, déchirer, déchiqueter, la jouissance de la méchanceté, la passion de maltraiter, le goût de nuire. Quand il embrasse les joues roses d'un enfant, Maldoror aspire à les lui trancher avec un rasoir. Camus n'aime pas cette célébration de la pulsion de mort ; mais aussi, forfait mortel à Paris, il associe l'écriture du poète à la corvée d'un exercice scolaire, à la révolte adolescente, aux rébellions infantiles. Conformisme éthique, banalité morale, nihilisme généralisé et, coup de grâce : « *Les Chants de Maldoror* sont le livre d'un collégien presque génial » (III, 130).

Camus passe ensuite à Rimbaud, l'auteur emblématique de l'adolescence révoltée. La vie du poète fut une preuve que sa poésie était une posture. Au Harrar, sa correspondance témoigne, l'auteur génial du « Bateau ivre » se retrouve marchand d'armes, trafiquant d'esclaves, insupportable voisin empoisonneur d'une centaine de chiens ; il porte sur lui des kilos d'or gagnés dans ses trafics et placés dans une ceinture qui lui détraque les intestins ; il aspire à un bon mariage ; il ne refuse pas d'aider la police... Pour Camus, le génie n'est jamais si l'on y renonce un jour. La légende rimbaldienne couvre une vérité à laquelle il faut pourtant consentir : Rimbaud enseigne l'accablement nihiliste.

31

Feu sur les surréalistes ! Les tirs contre Sade, Baudelaire, Lautréamont, Rimbaud atteignent les surréalistes par ricochet, car André Breton fait de ces auteurs des précurseurs du courant associé à son nom. L'*Anthologie de l'humour noir* parut en 1939 et fut réédité en 1950, donc au moment où Camus travaille à son livre. Breton fait de ces quatre personnages, parmi beaucoup d'autres, les figures tutélaires du surréalisme. Sade ? Un génie de l'humour noir qui libère l'humanité par le crime. Baudelaire ? Un dandy génial qui couche avec des naines de foire. Lautréamont ? Le poète ayant compris que le sadisme était moteur de l'histoire et qu'il fallait l'activer de façon frénétique. Rimbaud ? L'humoriste-né, le « dieu de la puberté » (*O.C.*, II, 1014) dont il faut oublier la seconde partie de vie. Cet humour noir semble à Camus plus noir qu'humoristique.

Camus attaque le noyau dur du surréalisme en tapant sur le *Second Manifeste* de 1930. Que faire, en effet, de cette invitation de Breton pour qui « l'acte surréaliste le plus simple consistait à descendre dans la rue, revolver au poing, et à tirer au hasard dans la foule » ? (III, 140) – en fait, Breton écrit « revolvers au poing » et tirer « tant qu'on peut » (I, 783). Ou bien encore : que penser de cette perpétuelle invitation chez André Breton qui se dispense de passer à l'acte pour prouver le bien-fondé de sa théorie ? Et de ce soutien des surréalistes à Violette Nozières, une criminelle devenue héroïne pour avoir empoisonné sa mère et son père qui en meurt ? Et de cet éloge du coup de poing dans les réunions, des insultes envers un mort, Anatole France en l'occurrence, de la violence, de la beauté de l'agression et de la destruction ? Et du refus des surréalistes de débattre, d'argumenter, d'échanger ? Et de leur éloge de la peine de mort ? Et de leur appel à écraser la civilisation occidentale sous les hordes de sauvages et de barbares ? Et de leur destruction de la raison classique au profit des médiums, de l'occultisme, de l'alchimie, de la parapsychologie, de la psychanalyse ? Et de leur invitation à détruire la syntaxe classique au profit du jet continu de l'écriture automatique inspirée ?

Camus conclut en se moquant d'un homme qui met le feu à l'univers, fait table rase, détruit tout et propose une nouvelle morale : l'amour – retour d'André Breton l'incendiaire à la maison pour y pratiquer les valeurs bourgeoises. Le surréalisme est vraiment une révolte de papier, mais dangereuse parce qu'elle augmente le nihilisme en faisant de la pulsion de mort et de ses variations (détruire, tuer, massacrer, incendier, ravager, frapper, insulter, assassiner...) un axe prétendument éthique et révolutionnaire.

Hegel à Paris. Après avoir tiré à vue sur les poètes et la poésie, Sade et les surréalistes, Camus continue en examinant les philosophes qui contribuent au nihilisme contemporain. Il commence par Hegel, coupable d'un certain nombre de méfaits intellectuels : sa conception de la dialectique et sa religion de l'histoire, son éthique désespérante et sa destruction de la transcendance, son idéalisme transcendantal et sa théorie de la fin de l'histoire, sa théorie du maître et de l'esclave. Jean Grenier l'avait déjà écrit dans son *Essai sur l'esprit d'orthodoxie* : « Nos temps sont voués à Hegel, comme ils le sont au cancer et à la tuberculose » (150), et son analyse du philosophe allemand emprunte souvent au livre de son ancien professeur de philosophie.

La conception de la dialectique : Hegel croit que le réel obéit à une logique dont la forme est dialectique. Affirmation, négation, négation de la négation au profit d'une thèse nouvelle qui suppose un progrès, avant que cette thèse, elle-même affirmation, soit niée, etc. La dialectique hégélienne laisse une trace très allégée dans la fameuse triade thèse, antithèse, synthèse. Cette conception transforme toute négativité en moment nécessaire à l'avènement d'une positivité supérieure.

En théorie, cette thèse semble innocente. Mais dans la réalité, commentée par Marx et pratiquée par Lénine et Staline, elle permet de justifier toute négativité. Ainsi, sur le terrain politique, la thèse d'un monde dominé par le capitalisme se dépasse par une antithèse qui suppose la destruction de ce monde dans le but d'obtenir un ciel débarrassé de la négativité capitaliste. Disons-le autrement : pour en finir avec l'exploitation, l'aliénation, la domination consubstantielles au capitalisme, il faut justifier et légitimer tout ce qui en permet le dépassement : s'il s'agit de la brutalité des commissaires du peuple qui veulent la fin de la misère capitaliste, des pleins pouvoirs donnés à la police au nom du bonheur du prolétariat, des camps de concentration destinés à museler les adversaires de cette réalisation (pourtant présentée comme inéluctable...) de l'histoire, d'un dictateur qui écrase la liberté au nom de l'égalité et de la fraternité, alors il faut les accepter comme un mal nécessaire pour un bien à venir.

La religion de l'histoire : Hegel est un philosophe luthérien qui souscrit au schéma chrétien de la philosophie de l'histoire : ce qui advient est vouloir divin, réalisation du dessein de Dieu, manifestation de la Providence. Formulée dans les termes de la religion chrétienne, la thèse semble moins séduisante que formulée dans le vocabulaire de l'idéalisme allemand : Hegel affirme par exemple que l'Histoire est le lieu de la manifestation du Concept. Mais, sous sa plume, Concept, Idée, Raison, Logos, Vérité, Esprit signifient une seule et même chose : Dieu. Ainsi, l'intimidant *Concept qui se manifeste dans l'Histoire*, majuscules obligatoires, perd de sa superbe une fois le jargon hégélien traduit dans une langue qui permet la communication : *Dieu manifeste sa volonté dans le monde* constitue effectivement une thèse moins séduisante aux yeux de l'intelligentsia.

Cette banale théorie de la Providence donne quitus à tout ce qui advient, puisque ce qui est ne peut pas ne pas être selon l'ordre voulu par Dieu. De la même manière que la dialectique justifie la négativité, la providence reformulée dans le langage de l'idéalisme allemand légitime ce qui est. Nouvelle théodicée appelée à justifier le pire, si le Mal est, c'est qu'il procède d'une nécessité dans l'avènement du Bien. Nous ne savons pas pourquoi ni comment, puisque les voies du Seigneur (et de Hegel...) demeurent impénétrables, mais les camps, les miradors, les barbelés, etc., jouent un rôle moteur, mystérieux, inconnu dans l'épiphanie de l'histoire.

L'éthique désespérante, tout autant que la destruction de la transcendance, l'idéalisme transcendantal ou la fin de l'histoire, sont des conséquences de ce qui précède. *L'éthique désespérante* ? On ne peut vouloir autre chose que ce qui est, puisque ce qui est ne peut pas ne pas être. *La destruction de la transcendance* ? Le vouloir de Dieu est pure immanence puisqu'il coïncide ici et maintenant avec le déroulement de l'histoire. *La fin de l'histoire* ? Elle advient quand, à force de dialectique, le règne de la Raison, du Concept, de l'Idée advient sur terre - autrement dit : le règne de Dieu.

La théorie du maître et de l'esclave : la *Phénoménologie de l'esprit* n'est pas un livre facile à décrypter. La lecture de la correspondance de Hegel nous fait savoir qu'il écrivait vite pour obtenir rapidement les à-valoirs de son éditeur afin de faire vivre sa famille - et de payer une pension alimentaire pour un enfant adultérin... Les pliages de la pensée dialectique du philosophe s'ajoutent à l'obscurité stylistique, ces pliures constantes forcent le réel à rentrer dans son schéma trinitaire obsessionnel. Dès lors, cette théorie a fait couler quantité d'encre.

Camus retient que Hegel a tort de penser toute intersubjectivité sur le mode de la mise à mort réelle ou symbolique de l'autre. Nombre de relations, dans la vie, échappent à cette vision désespérante des choses. Il existe une alternative à la domination ou à la servitude. Le philosophe de la fraternité sait, pour l'avoir expérimentée dans la Résistance (et mis en scène dans *La Peste*, quand il fait nager deux amis épuisés par l'épidémie, mais jouissant d'un bain de minuit côte à côte), qu'on peut vivre une relation avec les autres qui ne débouche pas obligatoirement sur d'aussi désespérantes issues.

La pensée de Hegel nourrit le nihilisme. Le fatalisme de son ontologie, le providentialisme de sa philosophie de l'histoire, sa croyance à un déterminisme absolu, sa légitimation de la négativité par la dialectique, sa lecture de toute intersubjectivité comme perpétuelle loi de la jungle, sa négation du libre arbitre et de la possibilité d'agir sur les choses puisque ce sont les choses qui agissent sur nous et que nous sommes des objets entre les mains de l'Esprit, tout cela nous conduit sinon dans un abîme, du moins dans une impasse. Mais il faut un bras armé à cette vision du monde qui, sinon, reste fiction littéraire. Marx sera l'homme du passage de la théorie hégélienne à la pratique léniniste.

Marx à Saint-Germain-des-Prés. L'hégélianisme se réalise en effet dans le marxisme. Toutes ces thèses de Hegel sont celles de Marx. Camus rend hommage au Marx analyste du capitalisme et de l'aliénation consubstantielle à ce régime de production des richesses. Mais les notes rédigées dans les dernières années de la vie du philosophe allemand et retrouvées à sa mort témoignent en faveur d'un Marx non marxiste. Il aurait probablement amendé un certain nombre de ses thèses. Voilà pourquoi les marxistes empêchent en URSS qu'on traduise et lise son œuvre complète. Marx, par exemple, écrivait que la situation historique de la Russie tsariste interdisait d'envisager la révolution dans ce pays. Il liait la possibilité d'une Révolution à des critères particuliers et l'envisageait comme la conséquence d'un état économique atteint dans peu d'endroits en Europe. A la lumière de ces textes, la Révolution bolchevique de 1917 se trouvait condamnée à l'échec par les textes de Marx lui-même...

Camus sauve également un Marx éthique, le philosophe qui pense l'aliénation, la misère ouvrière concrète, les conditions de vie du prolétaire, le mécanisme pervers de la division du travail, l'humiliation et la déchéance des employés d'usine. Il souscrit au Marx qui souhaite la réalisation d'un homme total, qui s'épanouisse dans sa vie en multipliant les activités intellectuelles et manuelles, en sachant jouir du temps libre et des loisirs, en devenant lui-même créateur actif et non consommateur passif.

Ce Marx revendiqué par les libertaires est le contraire du Marx de la dictature du prolétariat, de l'expropriation violente des propriétaires, de la justification de la guerre civile, de l'éloge de la violence accoucheuse de l'Histoire dont s'emparent les marxistes en URSS et dans les pays de l'Est. L'URSS a soviétisé Marx en exacerbant chez lui, non pas le penseur de l'économie ou le philosophe de l'aliénation, mais le prophète du messianisme révolutionnaire qui enseigne le millénarisme apocalyptique, la religion de l'histoire, la théologie du progrès, le paradis sur terre.

Cette pensée philosophique a été transformée en religion politique. Dès lors, la raison, l'argumentation, le débat ne peuvent plus avoir lieu puisque la croyance, l'acte de foi prennent toute la place. Les militants croient au dogme, s'y soumettent et

renoncent à l'esprit critique. Si le réel donne tort à Marx, c'est le réel qui a tort, pas Marx. Le marxisme duplique les schémas contre-révolutionnaires de Joseph de Maistre : la revendication du réalisme politique, le recours à la sévérité de la discipline, l'éloge de la force la plus déterminée, la défense de la peine de mort, le bourreau pensé comme l'instrument de la réalisation de la providence, la séparation du monde en amis et ennemis, le recours aux schémas chrétiens du paradis perdu susceptible d'être recouvert par la soumission aux dogmes.

Camus pratique un droit d'inventaire à l'endroit de Marx : d'accord avec le théoricien des mécanismes de la production capitaliste, avec le philosophe de l'aliénation et de son nécessaire dépassement, avec le penseur empathique de la misère ouvrière, avec l'homme capable d'amender sa théorie et de l'ajuster au regard des enseignements de l'histoire. En revanche, pas d'accord avec : sa façon de tout ramener à l'économie, son recyclage de la dialectique hégélienne, sa croyance à la révolution comme nécessairement inscrite dans le développement de l'histoire, sa foi dans la nature autophage du capitalisme.

Marx se trompe : il a cru que le capital se concentrerait de plus en plus – or il s'est dilué chez les petits possédants ; il a échafaudé une théorie de la paupérisation mise en relation avec le devenir inéluctable de la révolution – or la classe moyenne s'est développée de façon impressionnante, rendant caduque la téléologie révolutionnaire ; il a prophétisé la disparition des nations au nom de l'internationalisme prolétarien – or jamais les guerres nationales n'ont commis autant de victimes depuis lui ; il a cru que seule la révolution résoudrait le problème de la misère – or le syndicalisme non révolutionnaire a obtenu plus de changements en faveur du peuple que les révolutions marxistes ; il a annoncé la fin du taylorisme – or les tâches sont devenues de plus en plus spécialisées et aliénantes ; il imaginait sa doctrine libératrice – or elle sert à asservir le prolétariat dans des usines soviétisées où l'exploitation a augmenté à cause du pari industriel des dirigeants révolutionnaires. Ces erreurs le prouvent : le marxisme n'est pas un matérialisme scientifique, mais un idéalisme utopique coûteux en vies humaines. Marx a eu tort, mais le pire de Marx se trouve chez Lénine auquel on doit le « système concentrationnaire » (III, 266).

34

La porcelaine germanopratine. Sade, Baudelaire, Lautréamont, Rimbaud, Hegel, Marx, Lénine, Breton et les surréalistes, Camus ne pouvait mieux faire pour se mettre le Tout-Paris intellectuel à dos ! Certes, cette généalogie du nihilisme contemporain (à laquelle il ajoute quelques autres figures moins bruyantes à Paris, Stirner et Nietzsche, Dostoïevski et Netchaïev) s'avère juste, nonobstant, elle fâche tout ce qui compte dans la capitale pour faire une réputation et assurer une carrière. Comme Camus n'avait cure de réputation et de carrière, il n'écrivait pas pour eux, mais cette meute, puissante depuis sa prise du pouvoir intellectuel dans les années d'après-Résistance, se lâcha durablement contre lui. Camus n'écrivit pas par hasard dans *La Peste* : « Il vient toujours une heure dans l'histoire où celui qui ose dire que deux et deux font quatre est puni de mort » (II, 125).

Que sont les dommages collatéraux de cet *Homme révolté* ? En démystifiant Sade, Camus attaque Blanchot, Klossowski et Bataille, mais aussi Breton et ses amis surréalistes. En déconstruisant la légende Hegel, il énerve Jean Hyppolite, le traducteur de la *Phénoménologie*, l'auteur de *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'esprit*, et surtout Alexandre Kojève, auteur d'un cours fameux auquel se presse le Tout-Paris et qui deviendra *Introduction à la lecture de Hegel*. Sur le banc de l'Ecole pratique des hautes études où ce cours est donné se pressent Lacan et Bataille, Caillois et Aron, Paulhan et Klossowski, Jean Wahl et Levinas, Leiris et Koyré, Merleau-Ponty et Breton, Queneau et Eric Weil, le même Hyppolite... En revendiquant le droit d'inventaire avec Marx, Camus fâche Sartre et Beauvoir, Merleau-Ponty et la bande des *Temps modernes*, Jeanson le premier, mais aussi tous les intellectuels de seconde zone du PCF, les Kanapa, Daix, Desanti, très puissants et d'autant plus agressifs qu'ils sont sans œuvre digne de ce nom – Camus écrit : « Recrutement. La plupart des littérateurs manqués vont au communisme. C'est la seule position qui leur permet de juger de haut les artistes. De ce point de vue, c'est le parti des vocations contrariées. Gros recrutement, on s'en doute » (IV, 1006). Soit une trentaine de personnes aux places majeures du dispositif intellectuel français.

35

Pour un socialisme libertaire. Comment, dès lors, pouvait-il être lu alors qu'il propose dans le même livre la positivité d'une gauche libertaire, l'excellence du lignage de la pensée anarchiste dans lequel il inscrit son travail, son propos et son œuvre ? Pour avoir brisé les idoles de Saint-Germain-des-Près, cassé les jouets des intellectuels parisiens, ri des fétiches culturels de ce petit monde, Camus qui n'était ni agrégé, ni normalien, qui venait de plus loin que la province et faisait sourire dans le VI^e arrondissement avec son accent pied-noir, devenait l'homme à abattre. Sartre, on le sait, sous-traît l'assassinat puis, la besogne faite, se chargea d'achever l'homme à terre d'une balle conceptuelle ajustée dans la tête. Pourtant...

Pourtant, *L'Homme révolté* demeure l'un des grands livres de philosophie politique du xx^e siècle. Camus y commente plusieurs façons d'être anarchiste et se distingue de la formule égocentrique d'un Stirner et violente d'un Bakounine au profit de la démocratie directe d'un Varlet et d'un Proudhon ou de l'anarchosyndicalisme d'un Pelloutier et des républicains espagnols. Qui se souvient que ces informations se trouvent dans ce livre méprisé dont les sartriens prétendaient qu'il n'était qu'un pamphlet anticommuniste ?

36

Dans l'esprit de Proudhon. Albert Camus est un penseur anarchiste depuis sa jeunesse. En juin 1939, à vingt-six ans, quand il effectue pour *Alger républicain* un reportage intitulé « Misère de la Kabylie », il dénonce le régime colonial qui transforme les Arabes en esclaves affamés et moribonds. Il ne ménage pas ses critiques au colonialisme de la métropole et se bat pour une égalité des droits entre Musulmans d'Algérie et Blancs du continent. Certes, il attend de Paris un changement de politique, soutient le projet Viollette, défend les propositions généreuses du Front populaire, mais il n'a pas le tropisme jacobin. Voilà pourquoi il propose un communalisme libertaire appuyé sur le douar-commune, qui nomme l'unité de base autonome avec laquelle peut se constituer une véritable révolution concrète.

Le douar-commune, autrement dit le village tribal, fonctionne avec l'élection directe. Chacun connaît l'individu qu'il mandate et peut retirer sa confiance à la personne qui ne porte pas suffisamment les idées pour lesquelles il a été désigné. Les douars-communes peuvent se regrouper, créer des coopérations et des mutualisations. Ce rassemblement constitue une fédération qui, elle-même, réalise « une petite république fédérative inspirée des principes d'une démocratie vraiment profonde » (III, 326). La Kabylie créerait ainsi les conditions de son émancipation. En réussissant cette formule libertaire pragmatique, elle donnerait aussi un exemple à la France, formatée par la Révolution française centralisatrice et jacobine. Cette formule, le Proudhon auteur de *Du principe fédératif* ne l'aurait pas reniée.

La Seconde Guerre mondiale donne à Camus une autre occasion de soutenir des thèses anarchistes. Après le communalisme libertaire kabyle, il propose dans *Lettres à un ami allemand* des textes écrits pendant la guerre et publiés dans des revues clandestines, un plaidoyer postnational pour la France et pour l'Europe. Il oppose deux façons de penser la nation : la première, agressive, attachée au sol et au sang des ancêtres, conquérante, intolérante, violente et brutale, on aura reconnu la vieille façon germanique et celle du Reich national-socialiste ; la seconde, spirituelle, ouverte, tolérante, accueillante, construite sur les

grandes individualités de l'art occidental, autrement dit, la façon française. L'épée contre l'esprit. On le comprend, Camus prend le parti de l'esprit. Le Proudhon de *La Philosophie du progrès* y souscritait.

La fin de la guerre, la Libération, l'épuration, le gouvernement de l'Allemagne par les troupes d'occupation alliées, les ruines fumantes et les millions de morts causés par la folie nazie, confirment Camus dans son combat postnational. Une fois encore, sa proposition politique est libertaire. Il développe sa philosophie politique dans des articles de *Combat* regroupés dans un chapitre intitulé « Ni victimes ni bourreaux », repris dans *Actuelles*. Dans « Démocratie et dictature internationales », en 1946, Camus appelle à l'abolition des frontières et des nations. Nous vivons tous dans un même monde, ce qui affecte l'un ici concerne l'autre là-bas, fût-ce au bout de la planète. La vitesse permet de relier des points qui, jadis, étaient séparés. L'économie est mondialisée. Vouloir vivre dans les limites étroites de son pays n'a plus aucun sens. Les solutions ne peuvent plus être partielles, nationales, voire nationalistes.

Il faut un *ordre universel*. Camus veut une « révolution internationale » (II, 447) capable de distribuer plus justement les ressources en hommes, les matières premières et les richesses spirituelles. Soit cet ordre se construit par le haut, dès lors il sera voulu et imposé par les deux superpuissances que sont la Russie soviétique et l'Amérique capitaliste – Camus confesse répugner à vivre selon l'ordre de l'un de ces deux pays, d'autant que l'unification se ferait par un pays, contre l'autre donc, ce qui suppose que la guerre deviendrait inévitable. Dans la configuration nucléaire, cela signifierait tout simplement la fin de la planète.

Soit cet ordre se construit par en bas, sur le principe de contrats, de l'accord mutuel de parties susceptibles de créer une véritable démocratie internationale. Dans cette configuration inédite, la loi se trouve au-dessus des gouvernements. Elle se formule par l'expression de la volonté générale et se cristallise dans un corps législatif : autrement dit, procéder à des élections mondiales, dégager une volonté universelle en sollicitant tous les peuples, établir un parlement international. Alors, on évite l'impérialisme de l'une des deux superpuissances, on ne risque pas de vivre dans un pays avec l'égalité sans la justice, l'URSS, ou dans un pays avec la liberté sans la justice, les USA, on conjure le risque de guerre atomique, on court-circuite l'habitude politique qui s'impose d'en haut et on initie une politique venue d'en bas, fabriquée par les peuples et pour eux-mêmes. Camus propose d'en finir avec le modèle jacobin des Etats-nations et propose la modalité girondine des Fédérations de peuples. Là aussi, le Proudhon qui écrit *De la capacité politique des classes ouvrières* aurait pu s'y retrouver.

C'est dans cet esprit qu'il faut comprendre son soutien à Garry Davis en novembre 1948. Acteur, ancien pilote de guerre, Garry Davis avait renoncé à la nationalité américaine et demandé asile aux Nations unies lors de sa troisième assemblée générale au palais de Chaillot, à Paris. A cette occasion, il s'était proclamé « citoyen du monde ». Camus avait rédigé un texte dont le titre était « Nous sommes avec Davis ! ». Garry Davis avait déposé à l'ONU un projet pour un gouvernement mondial, Camus est avec lui, il le soutient en faisant une conférence de presse, en publiant des articles, en prononçant une allocution dans un meeting à la salle Pleyel, en polémiquant avec Mauriac sur ce sujet. Camus voulait « les Etats-Unis d'Europe » (IV, 286), qu'il croyait un idéal plus facile à réaliser que « les Etats unis du monde », mais il faisait de cet idéal un horizon à sa pensée et à son action.

37

Un lignage anarchiste. Camus a donc un passé libertaire quand il publie *L'Homme révolté* : en 1939, avec son éloge du douar-commune comme formule du communalisme libertaire pour résoudre le problème de la misère en Kabylie ; en 1943, avec son aspiration postnationale pendant l'occupation de la France par les nazis ; en 1946, avec son désir d'abolir les frontières et de réaliser un gouvernement planétaire après la guerre, avec les perspectives d'une Europe fédérale postnationale et les Etats-Unis du monde, puis en 1948, avec son engagement aux côtés de Garry Davis qui se proclame citoyen du monde. On ne fait pas plus militant pour l'abolition des Etats nationaux, la disparition des frontières, la réalisation de fédérations, la promotion de gouvernements contractuels, la sollicitation des peuples par une consultation planétaire, la constitution d'un Parlement international. Rappelons qu'à cette époque, 1948, alors qu'il a neuf ans de plus que Camus, Sartre balbutie sur le terrain politique après une longue période d'hibernation...

L'Homme révolté examine donc deux façons d'être anarchiste, celle de Stirner et de Bakounine auxquelles il oppose celle de Varlet et de Proudhon, et celle du syndicalisme révolutionnaire de Pelloutier et de la CNT espagnole. Dans la polyphonie anarchiste, Camus manifeste son lignage : ni individualiste, ni anarchocommuniste, mais populaire et pragmatique, concret et syndical. La culture de Jean-Paul Sartre se trouvait aux antipodes de ces auteurs. Pas question pour lui de commenter *L'Unique et sa propriété* de Stirner ou *Fédéralisme, Socialisme, Antithéologisme* de Bakounine, ni même d'en appeler aux Enragés, aux sans-culottes de la Révolution française ou aux syndicalistes de terrain, celui des « Bourses du peuple » ou de la Révolution républicaine espagnole.

Max Stirner passe pour le philosophe emblématique de l'anarchisme individualiste. Pour l'individualisme, il n'y a aucun doute ; pour l'anarchisme, tout reste à prouver... On pourrait même douter que le mot « individualisme » convienne également, tant il se trouve aux antipodes du désir stirnérien de permettre aux autres individus d'exister aussi. Car son idéal n'est pas le pouvoir des individus, mais la puissance de son seul ego. Sa pensée se résume facilement : tout ce qui permet l'expansion, l'affirmation, la puissance, l'être et la durée de son ego est bon ; et mauvais tout ce qui l'entrave, l'empêche ou le contrarie. Dès lors, rien n'est bon ou mauvais en soi, mais relativement à son seul empire : il détruit donc tout et, dans cet holocauste ontologique, les anarchistes peuvent évidemment trouver leur compte : l'Etat, l'armée, la nation, la police, les curés, la religion, les impôts, la morale, l'école, la propriété, tout se trouve précipité dans un immense bûcher. Mais ce qui pourrait constituer l'idéal libertaire aussi : liberté, égalité, fraternité, solidarité, sympathie, empathie, puis socialisme, anarchisme, communisme, proudhonisme, tout cela est également pulvérisé. Stirner n'aspire qu'à une chose : l'empire de son Moi sur le monde entier. D'où le sens du titre de son livre qui dit tout : *L'Unique et sa propriété*. Stirner défend l'inceste, le crime, le meurtre, l'assassinat, le mensonge, la fourberie, le parjure, le mépris de la parole donnée, pourvu qu'ils permettent la jouissance de son ego.

Camus dénonce le nihilisme satisfait de Stirner et fait de son œuvre la matrice du terrorisme anarchiste qui crie « ni Dieu, ni maître » pour justifier son forfait et son immoralité avec des raisons idéologiques, alors qu'il agit conduit par des motifs vils et bas. Stirner crée le désert, détruit tout et rit assis sur les ruines du monde. Camus met en relation cette table rase intégrale et le travail de Nietzsche qui prend la suite : l'hégélien de gauche a incendié la forêt, reste à bâtir sur cette terre brûlée. La pure négativité ne constitue pas une solution, Camus ne se satisfait pas de cet anarchisme de la négativité.

38

Compagnon de route de Bakounine. Bakounine l'intéresse, mais sa négativité le gêne. Comme Stirner, le penseur russe, et les nihilistes avec lui, sont de purs produits de l'hégélianisme de gauche. Même s'ils s'émancipent de la doctrine de Hegel, ils défendent toujours cette idée que la négativité constitue un moment nécessaire à l'avènement de la positivité. La négativité n'épargne rien chez Stirner et chez Bakounine, elle vise la destruction de l'ordre bourgeois, du capitalisme, du règne des propriétaires, du tsarisme et du pouvoir de l'Eglise catholique.

Certes, Bakounine aspire à une société anti-autoritaire, mais il revendique des moyens autoritaires pour y parvenir : il invite à la révolte brutale, à la guerre civile, il sait que la révolution fera couler le sang, qu'une dictature sera nécessaire pour préparer l'avènement du temps débarrassé de toute dictature, que les chefs devront ne pas s'encombrer de morale. Son compagnonnage

intellectuel avec Netchaïev et sa complicité dans la rédaction du *Catéchisme révolutionnaire*, véritable bréviaire d'abnégation pour le révolutionnaire qui doit tout sacrifier, y compris sa personne, mais aussi la morale, l'amitié, l'amour, au triomphe de son idéal, font de Bakounine un maillon dans la chaîne totalitaire. Son éloge de la violence qui accouche l'histoire ouvre un boulevard au léninisme.

Gaston Leval, le directeur du *Libertaire*, répond à cette analyse de Camus dans les colonnes de son journal. Il lui reproche d'ignorer l'œuvre complète de Bakounine, de ne l'avoir pas lu, de l'avoir mal lu, de ne pas l'avoir compris, d'avoir privilégié un moment non représentatif de l'œuvre. Intimidé, probablement mal à l'aise de ne pas connaître aussi bien que Leval la pensée de l'anarchiste russe, Camus répond et bat en retraite – à tort, car, même s'il n'a pas lu tout Bakounine, ce qu'il met en évidence pour illustrer sa thèse n'est pas un moment isolé en contradiction avec le restant de l'œuvre. Certes, il existe une positivité bakouninienne, dont le fédéralisme, mais l'éloge de la violence demeure une constante dans l'œuvre complète de Bakounine.

Dans ses réponses qui deviennent « Révolte et romantisme », des pages reprises dans *Actuelles II*, Camus affine, précise et donne quitus à Leval. L'analyse de Bakounine remplit quatre pages et demie dans un livre de presque quatre cents – on peut donc trouver à redire... Camus écrit : « Ce n'est pas que j'aie manqué d'admiration pour ce prodigieux personnage. J'en manquais si peu que la conclusion de mon livre se réfère expressément aux fédérations françaises, jurassiennes et espagnoles de la 1^{re} Internationale, qui étaient en partie bakouninistes. J'en manque si peu que je suis persuadé que sa pensée peut utilement féconder une pensée libertaire rénovée et s'incarner *dès maintenant* dans un mouvement dont les militants de la C.N.T. et du syndicalisme libre, en France et en Italie, attestent en même temps la permanence et la vigueur » (III, 410). Puis, plus loin, cet aveu : « Bakounine est vivant en moi » (*id.*). Camus critique donc le moins intéressant de Bakounine : l'immoralisme, le nihilisme, le goût pour la violence, mais pour mieux conserver et développer sa positivité.

La conclusion de cette lettre datée de décembre 1942 confirme l'importance de la place prise par Bakounine chez un Camus qui pense à nouveaux frais une philosophie libertaire pour son temps. Il écrit à Leval : « Vous gardez le droit de penser, et de dire, que j'ai échoué dans mon propos et qu'en particulier je n'ai pas servi la pensée libertaire dont je crois pourtant que la société de demain ne pourra se passer. J'ai cependant la certitude qu'on reconnaîtra, lorsque le vain bruit qu'on fait autour de ce livre sera éteint, qu'il a contribué, malgré ses défauts, à rendre plus efficace cette pensée et du même coup à affermir l'espoir, et la chance, des derniers hommes libres » (III, 411).

En 1952, Camus s'inscrit clairement dans le sillage de la pensée anarchiste en avouant sa dette à Bakounine. Les lectures devenues communes dans l'abondante bibliographie d'un Camus à sensibilité libertaire, mais social-démocrate, sont fautives. Chez Sartre, cette thèse relevait de l'insulte de guerre froide, mais, aujourd'hui, même les camusiens les plus impeccables la défendent et se font sartriens à leur corps défendant... On aurait tort de croire que, le temps passant, Camus aurait renoncé à être libertaire.

Sa dernière interview postée le 29 décembre 1959, cinq jours avant sa mort, paraît dans la revue libertaire de Buenos Aires *Reconstruir*, un support avec lequel il avait déjà été en contact et auquel il avait cédé ses droits « de grand cœur » (IV, 1503) pour la traduction de « Ni victimes, ni bourreaux » en espagnol. Il répondait brièvement à cinq questions – assez pour réaffirmer ses thèses libertaires, « Le pouvoir rend fou celui qui le détient », et redire son désir d'une Europe dans son goût, autrement dit fédéraliste, susceptible de fédérer avec elle l'Amérique latine, l'Asie et l'Europe dans une abolition totale des frontières, mais « quand le virus nationaliste aura perdu de sa force ». Social-démocrate, Camus ? Ces thèses s'inscrivent dans le droit fil de *Fédéralisme, Socialisme et Antithéologisme* de Bakounine.

39

Une certaine Révolution française. Contre l'anarchisme égotiste stirnérien, contre le nihilisme bakouninien, mais pour le Bakounine positif, Camus inscrit sa pensée libertaire dans un lignage qui part de la Révolution française, mais pas n'importe laquelle, passe par la Commune de 1871 et aboutit à la révolution des républicains espagnols dans laquelle la CNT a joué un rôle majeur. L'historiographie dominante, en matière de Révolution française, a longtemps été communiste, donc léniniste. Robespierre était le jacobin incorruptible, Saint-Just l'ange vertueux, Marat l'ami du peuple, les Jacobins, la vérité de l'histoire. Dès lors, la Vendée était catholique et contre-révolutionnaire, Charlotte Corday une ennemie du peuple, les Girondins, les ancêtres de la droite, des centristes, des mous !

De la même façon que Proudhon lit la Révolution française avec un regard libertaire, Camus effectue une lecture libre et libérée de 1789. Mais il ne consacre pas de développement spécifique à cet événement, seulement une lecture de l'interprétation de Rousseau par Saint-Just et de la liaison entre philosophie et guillotine, puis une analyse de la décapitation de Louis XVI comme moment sanguinaire fondateur de la naissance de la république.

Le moment libertaire de la Révolution française se trouve chez les Enragés. A cette époque, la pensée anarchiste n'existe pas, mais on trouve un genre de précurseurs dans cette sensibilité assez peu connue qui rassemble Joseph Chalier, Jacques Roux et Jean Varlet. Camus cite Varlet, en compagnie de Proudhon. Varlet fut l'orateur des faubourgs, le tribun de la plèbe qui haranguait les foules juché sur un petit escabeau portatif, ce fut également l'auteur du *Projet d'un mandat spécial et impératif* rappelant aux députés qu'ils ne sont là que par la délégation de notre pouvoir, et qu'on doit pouvoir leur reprendre leur mandat s'ils ne l'utilisent pas aux fins pour lesquels on les a investis.

Varlet, ce fut également l'ennemi des agioteurs, des accapareurs, des monopolistes, des spoliateurs qui utilisent la révolution pour créer la pénurie, stocker, spéculer, faire monter les prix, affamer les plus pauvres et enrichir les plus riches. Il a également défendu la fin de l'éducation privée réservée aux riches capables de payer des précepteurs, et promu une éducation nationale. Il veut la démocratie directe, le pouvoir contrôleur du peuple, la capacité de démettre ses représentants en cas de forfaiture. Il interdit le cumul des mandats, refuse de payer les prêtres, mais souhaite leur assurer une retraite décente. Il veut bien de l'impôt, mais souhaite le légitimer devant le peuple avant de le lever. Il défend également la propriété privée. Faut-il s'étonner d'apprendre que Robespierre le fait arrêter en septembre 1793 ?

Proudhon est associé à Varlet. Camus n'en dit pas plus sur ce philosophe anarchiste emblématique, sinon cette phrase : « Les anarchistes, Varlet en tête, ont bien vu que gouvernement et révolution sont incompatibles au sens direct. "Il implique contradiction, dit Proudhon, que le gouvernement puisse être jamais révolutionnaire et cela par la raison toute simple qu'il est gouvernement" ». (III, 151). Varlet l'Enragé est donc intégré par Camus dans la constellation anarchiste. Proudhon devient un genre de fils de Varlet par le refus du gouvernement, l'un et l'autre souhaitant la démocratie directe.

Voilà pourquoi, aux yeux de Camus, les Girondins présentent un intérêt : contre le gouvernement centralisateur jacobin avec concentration du pouvoir dans un centre, la capitale, en l'occurrence Paris, on peut préférer la conception girondine du pouvoir qui suppose une certaine autonomie des provinces fédérées. Le fédéralisme, qui est l'hypothèse de Camus pour envisager l'après-guerre en Europe, puis dans le monde, et la guerre d'Algérie, s'enracine dans cette sensibilité politique vaincue par la Révolution française robespierriste.

L'opposition historique entre Montagnards et Girondins sert à penser le monde contemporain. Dans une conférence donnée lors d'un meeting international d'écrivains, « Le témoin de la liberté », il parle des « éternels Girondins » (II, 495). Dans l'histoire, ils furent opposés à la peine de mort, en l'occurrence à la décapitation du roi et au principe du tribunal révolutionnaire. Les provinces leur étaient acquises parce qu'elles refusaient la dictature centralisée de la Montagne, autrement dit, de Paris. Cette sensibilité fédéraliste et libertaire, celle de Camus, lui permet d'opposer Montagnards et Girondins, comme on oppose socialisme autoritaire et socialisme libertaire, Marx et Proudhon, révolution bolchevique de 1917 et révolution anarchiste espagnole de 1936 – Sartre et Camus...

Eloge de la Commune. Ce lignage révolutionnaire revendiqué par Camus passe par la Commune, un grand moment historique singulièrement pauvre en matière de bibliographie si l'on compare avec la Révolution française. Or la Commune fut sans échafauds, sans tribunal révolutionnaire, sans décapitations, sans procès politiques. Les intellectuels en sont absents. Les ouvriers, les travailleurs, les artisans, les employés, les pauvres ne font pas une révolution avec de grands principes, mais dans le souci d'une vie meilleure. La Commune dure deux mois, entre le 18 mars et le 28 mai 1871. Pendant ces dix semaines, il y eut un nombre incroyable de décisions révolutionnaires : remise et abandon des poursuites pour les loyers non payés ; suppression des ventes du Mont-de-Piété ; allongement des délais pour le paiement des dettes ; attribution de pensions pour les blessés, les veuves, les orphelins, les gardes nationaux tués au combat ; réquisition des logements inhabités ; création d'orphelinats ; ventes publiques d'aliments au prix coûtant ; distribution de repas ; instauration du mandat impératif ; promulgation du droit sacré à l'insurrection ; proclamation de la République universelle pour réaliser dans les faits l'abolition de l'esclavage votée en 1848 ; incendie de la guillotine place Voltaire, suppression de la peine de mort ; attribution des ateliers abandonnés aux coopératives ouvrières après indemnités aux propriétaires ; réduction du temps de travail à dix heures par jour ; encadrement ouvrier dans les usines et les ateliers ; interdiction du travail de nuit pour les enfants ; égalité des salaires entre hommes et femmes ; création d'un salaire minimum ; reconnaissance de l'union libre ; mariages par consentement mutuel ; gratuité des actes notariaux ; séparation de l'Eglise et de l'Etat ; rupture avec le Concordat ; suppression du budget des cultes ; sécularisation des biens du clergé ; école gratuite et laïque ; laïcisation des hôpitaux ; liberté de la presse ; reconnaissance des enfants illégitimes ; instauration d'une inspection des prisons ; création d'écoles professionnelles... En soixante-douze jours, jamais il n'y eut autant de progrès sociaux. Thiers et la bourgeoisie ne le voyaient pas de cet œil : la répression des Versaillais fit plus de vingt mille morts, exécutés sans jugement.

Camus aime cette révolution impréparée, sans révolutionnaires professionnels, sans doctrinaires activistes fanatisés, faite par un petit peuple soucieux de justice sociale et de fraternité. A cette époque, il y eut des doctrinaires inactifs, les marxistes, et des actifs sans doctrine, les proudhoniens et les bakounistes. La Commune non marxiste et libertaire lui plaît, mais il sait comment elle se termine : « C'est ainsi que la première expérience de fédéralisme vrai a été aussi la dernière et que cette idée féconde qui eût pu être celle de l'avenir s'est desséchée sous les caillots de sang » (I, 846), écrit un Albert Camus âgé de vingt-cinq ans.

Plus tard, il a trente et un an, en avril 1945, il s'insurge dans *Combat* contre le fait que le général de Gaulle honore et distingue la ville de Paris en lui attribuant en grande pompe la croix de la Libération, avec défilés, parades, fêtes, mais avec un discours qui célèbre un Paris, mais pas l'autre : l'homme du 18 juin souligne le lignage catholique des saints et des rois de France, de Jeanne d'Arc et d'Henri IV, mais il oublie la France de 1830, de 1848, de la Commune, un lignage qui, au contraire de l'autre, débouche sur les barricades de la libération de Paris.

Dans *L'Homme révolté*, en 1951, il a trente-sept ans, Camus donne une explication de la disparition de la tradition du socialisme libertaire sous les coups du socialisme autoritaire. Il écrit : « La capacité révolutionnaire des masses ouvrières a été freinée par la décapitation de la révolution libertaire pendant et après la Commune. Après tout, le marxisme a dominé facilement le mouvement ouvrier à partir de 1872, à cause sans doute de sa grandeur propre, mais aussi parce que la seule tradition socialiste qui pouvait lui tenir tête a été noyée dans le sang ; il n'y avait pratiquement pas de marxistes parmi les insurgés de 1871. Cette épuraison automatique de la révolution s'est poursuivie, par les soins des Etats policiers, jusqu'à nos jours » (III, 246). Faut-il ajouter qu'à la manière des Versaillais, Sartre a largement contribué à la destruction de ce socialisme sans barbelés en France ?

Le syndicalisme révolutionnaire solaire. Comment ce Camus compagnon de route des Communards (au ^{xix}^e siècle, *communard* est dépréciatif, on utilise plutôt *communeux*...) peut-il penser en fils fidèle des femmes et des hommes de 1871 ? En célébrant l'anarchosyndicalisme, le syndicalisme révolutionnaire, puis en soutenant sa formule la plus active et la plus vivante dans le ^{xx}^e siècle : l'anarchisme espagnol. Un personnage lui sert de référence dans cette sensibilité libertaire : Fernand Pelloutier, dont il déplore la disparition sous l'effet de la domination marxiste généralisée.

Qui est Fernand Pelloutier ? Un journaliste républicain né à Saint-Nazaire en 1867 et qui, après un passage chez Jules Guesde, puis un refus de la violence anarchiste, ouvre une autre voie politique soucieuse d'efficacité pratique. Il tourne le dos aux verbiages révolutionnaires, à l'idéalisme militant et pense en dehors de l'Etat que les ouvriers doivent être les artisans de leur propre bonheur. Dès 1895, il affirme que le syndicalisme, c'est l'anarchisme – et vice versa. Le syndicat réalise en effet une microsociété libertaire dans laquelle il n'y a ni chef, ni patron. La décision prise en commun suit le débat. Un délégué est nommé à chaque début de séance. Il disparaît une fois la réunion terminée.

Comme Proudhon, qu'il a lu et connaît bien, Pelloutier croit à l'instruction du peuple, à l'autogestion, à l'atelier comme alternative au gouvernement, au syndicalisme contre l'Etat, aux ouvriers contre leurs représentants. L'anarchosyndicaliste invente les « Bourses du travail », les ancêtres des syndicats. Grâce à ce formidable levier pour l'action révolutionnaire concrète, il invite à la « culture de soi » qui suppose l'affranchissement libertaire, la liberté en actes, le gouvernement de soi, la mise au centre de soi-même pour réaliser une société plus juste, plus humaine et plus fraternelle.

L'Homme révolté célèbre le syndicalisme révolutionnaire parce qu'il fonctionne en antidote au socialisme autoritaire qui ne libère pas le peuple, mais l'asservit plus encore. L'URSS productiviste industrialise le pays de façon forcenée, jamais les ouvriers n'ont été autant soumis aux cadences, à l'esclavage. Ils souffrent sous la faucille et le marteau, mais quel progrès par rapport à la souffrance infligée par le knout du tsarisme capitaliste ? Le soviet des origines a laissé place aux pleins pouvoirs du Parti. Sauf dans la Commune, le prolétariat a toujours été trahi par la révolution quand elle a été confisquée par les doctrinaires, moins soucieux du bonheur des hommes que de l'idéologie. Le socialisme autoritaire a le culte de la liberté idéale, il se moque de la liberté réelle, concrète, pragmatique ; le syndicalisme révolutionnaire pense exactement le contraire et veut moins l'idéal de la révolution que l'efficacité révolutionnaire concrète.

L'insulte « social-démocrate ». *L'Homme révolté* permet donc à Camus de critiquer l'individualisme anarchiste de Stirner, de fustiger le nihilisme terroriste de Bakounine, mais également de dire que l'anarchiste russe l'habite et que son exemple pourrait vivifier une pensée libertaire contemporaine. Ce même Camus trace une ligne dans l'histoire politique qui va de l'Enragé Varlet, présenté comme un anarchiste, aux républicains anarchistes espagnols de la CNT, en passant par Proudhon dont il vante le refus de l'Etat et le goût pour un gouvernement de pure immanence. Il s'inscrit dans ce lignage. Camus dit sa proximité avec la fraction populaire de la Révolution française, il avoue sa méfiance à l'endroit de la démocratie représentative et signifie son désir de démocratie directe, il dit combien l'idéal girondin a sa préférence parce que fédéraliste, provincialiste, anti-jacobin, opposé au pouvoir centralisé de Paris sur les provinces. Enfin, Camus affirme porter en lui l'esprit communard, dont il aime le pacifisme, le pragmatisme, la passion concrète pour la fraternité.

Avec de pareilles idées libertaires, comment a-t-il pu être régulièrement présenté comme un social-démocrate ? On comprend que, pour des raisons polémiques, Sartre ait voulu insulter son adversaire, discréditer sa pensée anarchiste, mépriser

l'originalité de son socialisme libertaire et, pour les besoins de cette cause, présenter Camus comme un centriste, un homme de droite ou presque, un allié du capital et du capitalisme – mais les autres ? Ses biographes, les auteurs les mieux intentionnés à son endroit, tous souscrivent à cette vulgate. La publication de quelques brochures de militants anarchistes affirment que Camus était l'un des leurs, mais sans jamais vraiment dire pourquoi et comment de façon convaincante.

Ce malentendu s'explique. D'abord, par la méconnaissance de la pensée anarchiste. Ensuite, par le fait que les connaissances de cette tradition la conservent comme des rouleaux sacrés et ne peuvent pas faire de Camus le disciple fidèle de tel ou tel Père de leur Eglise qui vaudrait adoubement. Les mêmes voient bien le sentiment libertaire chez cet homme, mais puisqu'il propose un corpus inédit, ils ne savent pas comment penser cet anarchiste ayant moins le souci de détruire le capitalisme que de fonder l'anarchosyndicalisme, moins l'envie d'abattre l'Etat que de travailler au fédéralisme par l'abolition des frontières, moins l'envie de tout mettre à feu et à sang en recourant à la violence que de réaliser concrètement les idées auxquelles il croit, moins envie de nihilisme que d'« anarchie positive », pour utiliser l'expression de Proudhon.

Interrogeons le nietzschisme de Camus. Nietzsche a en effet déconstruit le socialisme en montrant la place tenue par le ressentiment chez ceux qui ne défendraient pas cet idéal s'ils disposaient de la richesse des capitalistes qu'ils envient. Leur socialisme est un socialisme d'envieux, de jaloux, de haineux, il procède de leur frustration et recycle toutes les passions tristes. Nietzsche a également montré combien ce fiel agissait en carburant du devenir césarien du socialisme, qu'il prophétise un demi-siècle avant son devenir autoritaire et barbelé. Fort de cette science nietzschéenne, Camus veut un socialisme positif, solaire, affirmatif, qui ne vit pas de la détestation des autres et du monde, mais d'une envie de réaliser le programme des sans-culottes : « l'égalité des jouissances ». Cette conception solaire de la politique déroute les historiographes de la pensée anarchiste ; elle trouble aussi ceux qui savent les philosophies politiques solaires plus rares que leurs formules nocturnes. Camus avait choisi la méthode du La Boétie du *Discours de la servitude volontaire*, ses adversaires préféraient *Le Prince* de Machiavel.

Comme le socialisme libertaire camusien posait problème à ceux qui ne disposaient pas de sa liberté d'esprit (car il était anarchiste avec les anarchistes : ce qui constitue la définition du libertaire), la tentation fut grande de conclure qu'il avait la fibre libertaire, certes, mais que, par pragmatisme, il était un social-démocrate. Ce malentendu procède d'une extrapolation. Le 29 novembre 1955, Camus publie en effet dans *L'Express* un texte dans lequel, à la faveur d'un accord entre les syndicats et le patronat chez Renault, il célèbre le succès d'un progrès pour les ouvriers obtenu sans grève. Pourquoi ? Par dégoût de la grève ? Sûrement pas, elle constitue une méthode d'action syndicaliste révolutionnaire majeure, mais parce que Camus sait qu'elle entraîne des diminutions de salaires considérables chez les grévistes. Les révolutionnaires veulent tout ou rien et préconisent la violence : souvent ils n'ont pas tout, mais rien. L'idéologie triomphe, mais l'ouvrier fait les frais de cette raideur doctrinaire inutile.

Camus pense que la révolution est un idéal auquel il faut travailler, mais sans exclure les améliorations ici et maintenant. Il écrit : « Nous ne devons ni mépriser les réformes, au nom d'une société encore lointaine, ni, à l'occasion des réformes, oublier le but dernier qui est la réintégration de la classe ouvrière dans tous ses droits par l'abolition du salariat. Tôt ou tard, la résistance des privilèges devra céder devant l'intérêt général. Mais ce sera plus tôt que plus tard si nous envisageons dès maintenant que les syndicats doivent participer à la gestion du revenu national » (III, 1051). Depuis quand le social-démocrate aspire-t-il à l'abolition du salariat ?

Camus ne veut pas se laisser enfermer dans l'alternative imposée par les révolutionnaires marxistes-léninistes : réforme ou révolution. Il veut *et* la réforme *et* la révolution : la réforme ici et maintenant, en attendant la révolution à laquelle il faut travailler en permanence. Ça n'est donc pas la réforme au défaut de révolution, mais, parce que la classe ouvrière souffre et qu'on ne peut se moquer de cette misère sous prétexte de doctrine, d'idéologie, de concepts, il faut ici et maintenant changer la vie. L'augmentation du pouvoir d'achat, l'amélioration des conditions de travail, la réduction du temps de labeur dans une journée ou dans une vie, un départ à la retraite à un âge décent, une sécurité sociale plus efficace, l'éducation gratuite pour les enfants – tout cela ou rien, ça n'est pas la même chose. La révolution demain, c'est bien ; en attendant demain, les réformes aujourd'hui, c'est tout aussi bien – pourvu qu'on ne renonce pas à la révolution au nom des réformes.

Un autre texte contribue à sa réputation de réformiste : une conférence faite en Grande-Bretagne en 1951. Replaçons-le dans son contexte. Camus intervient dans le cadre d'une actualité particulière : les élections générales dans le pays. Il ne perd pas de vue la configuration européenne et internationale. Nous sommes en pleine guerre froide et il ne veut choisir ni le capitalisme américain, ni le marxisme soviétique. Que reste-t-il quand on connaît son idéal révolutionnaire, à savoir : l'abolition du salariat, la disparition des frontières, la réalisation d'une Europe fédérale, l'instauration d'un gouvernement mondial provenant d'élections planétaires ? Ne pas voter, comme disent les anarchistes, certes. On garde ainsi les mains propres, mais on n'a pas de mains. L'idéal reste intact ; mais la misère aussi – elle progresse même.

Dès lors, quand il défend le travailisme anglais ou le socialisme scandinave, ça n'est pas par idéal, mais par pragmatisme : le capitalisme sauvage envoie le peuple dans les bras des communistes qui souscrivent à la formule barbelée des Soviétiques. Pour lutter contre le capitalisme dont la brutalité nourrit le soviétisme, Camus défend les formules social-démocrates : elles empêchent la révolution et entravent le capitalisme. Ces gouvernements constituent des forces politiques concrètes avec lesquelles Camus pense réaliser l'idéal d'une Europe fédéraliste, postnationale.

Quand on utilise cette déclaration pour étayer la thèse d'un engagement social-démocrate de Camus, on oublie le début de son intervention : « Avant toute chose, je trouverais malhonnête de cacher mes préférences. Bien que je ne sois pas réellement socialiste, ma forme de sympathie allant aux formes libertaires du syndicalisme, j'ai souhaité que les travaillistes fussent vainqueur de ces élections » (III, 1096). Peut-on être plus clair ? Il n'est pas socialiste, il campe sur des positions anarcho-syndicalistes, et pour des raisons stratégiques et tactiques de politique internationale, il choisit, *dans l'offre politique concrète, sans trahir son idéal*, le travailisme ici et maintenant.

Une troisième occasion est donnée par un texte dans lequel, dans la configuration de la guerre d'Algérie où les massacres du FLN succèdent aux répressions brutales de l'armée métropolitaine, Camus vote pour Mendès France. De là à faire de lui un mendésiste, il n'y eut qu'un pas, vite franchi. Dans un article de *L'Express*, il écrit qu'aux législatives du 2 janvier 1956 il ne votera ni pour la droite gaulliste, ni pour la gauche communiste, mais pour la gauche non marxiste, à savoir une coalition de radicaux, de socialistes et de républicains progressistes.

Là encore, il prend soin d'exprimer toute sa méfiance à l'endroit du jeu habituel des élections. Il précise que, comme « les vrais libertaires » (III, 1069), il aurait pu s'abstenir et défendre avec toute la rouerie nécessaire la position théorique des anarchistes. Mais l'abstention est une position de spectateur désengagé : elle permet, avec du recul, de juger du monde comme depuis un Aventin, mais sans s'y colleter. L'anarchiste, quand il refuse le vote, se comporte en esthète de la politique – et l'on ne change pas les choses en se comportant de la sorte.

A l'époque où Camus défend ces positions, il écrit en même temps dans *La Révolution prolétarienne*, une revue anarchiste. A moins d'imaginer qu'il fût schizophrène et jouât de duplicité, on verra qu'il tient en même temps à l'idéal de la révolution anarchiste et à la pratique qui augmente le progrès libertaire. Quand il défend *L'Homme révolté* sur lequel le Tout-Paris intellectuel s'est lâché, il fait face à toutes les attaques. Dans ses *Lettres sur la révolte*, il répond à la critique de Sartre et de Pauwels, réunis dans une même détestation pour lui reprocher, avec ce livre, de donner bonne conscience à l'humanisme bourgeois : « C'est mentir aussi que de passer sous silence, comme tout le monde d'ailleurs, ma référence explicite au syndicalisme libre. Car il existe heureusement une autre tradition révolutionnaire que celle de mon examinateur. C'est elle qui a inspiré mon essai et elle n'est pas encore morte puisqu'elle lutte toujours, pour ne donner qu'un exemple, dans les colonnes d'une revue qui s'appelle : *La Révolution prolétarienne*. Bien des gens dont vous avez parlé, et dont je comprends qu'ils se sentent seuls à la lecture de la presse parisienne, reprendraient un peu de confiance s'ils la connaissaient cette courageuse revue ouvrière » (III.399). Social-démocrate Albert Camus ?

La guerre civile d'un Africain. Camus fut également libertaire lors de la guerre d'Algérie. Les sartriens trouvent dans cet événement une nouvelle occasion de déprécier le philosophe en le présentant comme partisan de l'*Algérie française*, jouant sur le double sens de cette expression. Depuis 1830, l'Algérie est française. Quand le FLN combat pour une Algérie algérienne, il combat, on le sait, pour l'indépendance. Camus ne voudra pas plus d'une Algérie française sur le mode colonial que d'une Algérie algérienne faisant scission avec la France. Mais l'expression « Algérie française » signifie une chose très précise dans le contexte de cette guerre civile : elle nomme la revendication de l'extrême droite qui refuse la décision du général de Gaulle d'accorder le droit à l'autodétermination au peuple algérien.

Du « Je vous ai compris » d'Alger au référendum sur l'autodétermination du 8 janvier 1961, en passant par l'éloge de l'« Algérie française » à Mostaganem, les tergiversations du général de Gaulle ont désorienté tout le monde. L'homme du 18 juin traversait jusque-là le désert et attendait tous les jours qu'on vienne l'y chercher, mais son orgueil l'empêchait de faire des propositions pour la France. Les événements d'Algérie lui seront très utiles pour revenir au pouvoir sous la forme qu'il affectionne le plus : celle de l'homme providentiel. La guerre d'Algérie et un attentat contre sa personne lui permettent de reformuler une nouvelle règle du jeu : l'élection du président de la République au suffrage universel et la Constitution de 1958.

Quand a lieu ce référendum sur l'autodétermination, le 8 janvier 1961, une partie des Algériens d'origine européenne voit bien que son avenir s'assombrit. Le FLN a radicalisé les combats en assassinant aveuglément avec des bombes placées dans des lieux publics. Pour répondre à cette surenchère en défendant, contre de Gaulle, une Algérie française, des militaires créent l'OAS – Organisation de l'armée secrète. Des civils participent à l'ultra-brutalité de cette milice paramilitaire. Le putsch des généraux a lieu le 22 avril 1961. L'OAS se déchaîne. Son slogan ? *Algérie française*, scandé en deux temps (trois/deux) par tous les moyens – klaxons de voitures, concerts de casseroles, etc. On connaît la suite : récupération de la situation par un de Gaulle en habit de général à la télévision, négociations, accords d'Evian, indépendance de l'Algérie le 5 juillet 1962. Faut-il préciser que le devenir politique extrémiste de droite du slogan *Algérie française* date de février 1961 – et qu'à cette date, Camus repose depuis un mois dans le cimetière de Lourmarin ? Par conséquent, il n'a jamais entendu parler de l'OAS, inexistante de son vivant.

Salir et nuire, une méthode sartrienne. La déconsidération sartrienne de Camus s'est effectuée en trois temps : l'article d'Henri Jeanson dans *Les Temps modernes* en mai 1952, intitulé « Albert Camus ou l'âme révoltée » ; celui de Sartre qui défend le petit soldat envoyé au front par ses soins dans la même revue la même année sous le titre « Réponse à Albert Camus » ; enfin, le livre de Jean-Jacques Brochier intitulé *Camus, philosophe pour classes terminales*, qui paraît dix ans après la mort du philosophe, en 1970, et ramasse les thèses des deux premiers en ajoutant un développement sur la guerre d'Algérie dans le même esprit que celui des polémiques sur *L'Homme révolté* – violence, mauvaise foi, brutalité, procès d'intention, insultes, insinuations, etc.

Qui était Brochier ? Un journaliste dont la bibliographie parle d'elle-même : un éloge de la chasse, une défense de la bécasse et du sanglier, un plaidoyer pour la tabagie, un autre pour Sade et son heure de gloire, ce texte écrit avec l'encre des commissaires du peuple qui, sous d'autres cieux politiques, envoyaient au goulag ou sur l'échafaud. Cette haine de Camus se double d'une passion pour *La Nausée*, qu'il célèbre dans un *Pour Sartre* parsemé d'éloges de Glucksmann, Kouchner et BHL. L'expression « philosophe pour classes terminales » fit mal ; elle fait encore mal. Elle salit une œuvre présentée d'une façon tellement caricaturale qu'on ne souhaite pas la lire. L'ironie est que « le philosophe pour classes terminales », c'est Sartre puisque l'Institution l'a intégré dans la liste des auteurs officiels et qu'il est devenu un auteur pour dissertations et commentaires de textes.

Brochier ne recule devant aucune insulte : Camus plaît aux vichystes, il endort, il plagie, il n'a aucune pensée, il publie des dissertations d'un élève moyennement doué. *L'Homme révolté* est « un canular sans humour » (13). Il ramasse tous les poncifs sous son nom, il est le disciple de Joseph de Maistre et son éloge de la Méditerranée le rapproche du pétainisme. Il s'avère l'auxiliaire de tous les pouvoirs en place. Etc. Certes, Brochier lui reconnaît d'avoir été résistant, mais ajoute qu'à l'époque il n'y avait pas d'autre choix – rappelons que si, puisque Sartre écrivait dans des revues qui vantaient la collaboration entre la France et l'Allemagne...

Pour la guerre d'Algérie, le procès est simple : les arguments de Brochier vont dominer un demi-siècle dans l'histoire des idées. Camus aurait dénoncé en termes cryptographiques l'oppression des Arabes par les colons : des dizaines d'articles parus dans *Alger républicain* et dans le *Soir républicain*, dont la série de reportages intitulée « Misère dans la Kabylie », prouvent que Camus s'engage très tôt dans ces combats. La simple lecture de ces textes montre que nous ne sommes pas en présence d'une écriture cryptographique.

Brochier assène que, sur la question algérienne, Camus n'a pas été de gauche. Lui qui cite Mao comme référence et considère que dans la guérilla, on ne doit pas faire de différences entre civils et combattants, à l'évidence, montre ce que signifie pour lui être de gauche ; Camus, effectivement, n'est pas de cette gauche-là. Voilà qui suffisait pour en faire un homme de droite, un défenseur de la cause des petits Blancs, un suppôt du colonialisme français !

Camus aurait fait de la guerre d'Algérie un complot contre la France ! Complot des Russes en l'occurrence. Brochier oublie de signaler que le FLN recevait des armes de l'URSS et des pays de l'Est et qu'en pleine guerre froide, on peut penser, non pas en termes de complot, mais de stratégie impérialiste soviétique. Cette aide à un pays qui travaille à sa décolonisation n'excluait pas qu'il puisse changer d'Empire en devenant le vassal de la Russie bolchevique.

Le même journaliste écrit : « Contrairement à ce que l'on a dit, Camus ne s'est pas tu sur la guerre d'Algérie, il n'a pas refusé de prendre parti, il a pris parti pour la guerre » (52). Cette phrase est proprement dégoûtante : Camus a écrit un nombre considérable de textes sur la guerre d'Algérie pour condamner toutes les violences, d'où qu'elles viennent, celles du FLN et celles de l'armée française, celles de l'ALN qui massacre, comme à Melouza, un village entier, qui torture et raffine dans la barbarie, et celle des soldats de Massu, Bigeard et Aussaresses. Camus renvoie dos à dos les partisans de la violence, qu'ils soient nationalistes algériens ou militaires venus de métropole. Il intervient plus d'une centaine de fois pour sauver de la guillotine des terroristes du FLN. Il publie *Actuelles III*, un texte que personne ne lit et qui synthétise ses positions sur la guerre d'Algérie. Comme Sartre, Brochier défend la torture, comme Sartre Brochier défend la violence, comme Sartre Brochier défend les exécutions sommaires, comme Sartre Brochier défend l'assassinat de victimes innocentes, mais de façon hémiplogique : le dépeçage d'un homme est dialectique et nécessaire, inscrit dans le sens de l'histoire et relève de la nécessité téléologique quand il procède d'un combattant du FLN, mais il s'avère une horreur, une abomination, un crime contre l'humanité s'il est le fait d'un soldat du contingent. Deux poids, deux mesures.

Contre les indignations sélectives. Camus n'a pas l'indignation sélective. Pour lui, tuer un homme n'a jamais de bonne raison. Pour Jean-Paul Sartre, que le Front de libération nationale massacre dix mille personnes, puis en blesse ou mutile vingt-trois mille autres dans des affrontements avec le Mouvement national algérien compte pour rien. Pour *Actuel*, Sartre confie à

Jean-François Bizot en février 1972 : « La révolution implique la violence et l'existence d'un parti plus radical qui s'impose au détriment d'autres groupes plus conciliants. Conçoit-on l'indépendance de l'Algérie sans l'élimination du MNA par le FLN ? Et comment reprocher sa violence au FLN, quotidiennement confronté pendant des années à la répression de l'armée française, à ses tortures et à ses massacres ? Il est inévitable que le parti révolutionnaire en vienne à frapper également certains de ses membres. Je crois qu'il y a là une nécessité historique à laquelle nous ne pouvons rien »... Qui voulait la guerre, Sartre ou Camus ?

Camus s'élève contre le nationalisme en France et partout ailleurs sur la planète car il aspire à l'abolition des frontières. Mais, en porteur d'eau sartrien, Brochier défend le nationalisme algérien. Une fois de plus, les disciples de Sartre manifestant une indignation sélective : haine du drapeau, de l'hymne national, de la nation, de l'armée, de la police, des militaires, pourvu qu'il s'agisse de la France, mais vénération du drapeau algérien, célébration de l'hymne algérien, éloge de la nation algérienne, compliments à l'armée algérienne, panégyrique de la police algérienne. La gégène française est une honte, mais la torture algérienne, un acte louable. La balle du soldat français une abomination, mais la bombe du terroriste algérien, une libération. Audin défenestré, c'est un crime contre l'humanité, mais des enfants sciemment égorgés, un beau geste politique. Pour Camus, rien de tout cela n'est défendable. Il condamne toute violence, d'où qu'elle vienne, tout crime, tout assassinat, toute mise à mort.

Pas Sartre, ni les sartriens. Toujours pour le même entretien destiné au même support, Bizot lui demande : « Sans parler de combats de rue ou d'action à force ouverte, vous restez personnellement un partisan de la peine de mort politique ? » Réponse de Sartre : « Oui. Dans un pays révolutionnaire où la bourgeoisie aurait été chassée du pouvoir, les bourgeois qui fomenteraient une émeute ou un complot mériteraient la peine de mort. Non que j'aurais la moindre colère contre eux. Il est naturel que les réactionnaires agissent dans leur propre intérêt. Mais un régime révolutionnaire doit se débarrasser d'un certain nombre d'individus qui le menacent, et je ne vois pas là d'autre moyen que la mort. On peut toujours sortir d'une prison. Les révolutionnaires de 1793 n'ont probablement pas assez tué et ont ainsi inconsciemment servi un retour à l'ordre, puis la Restauration. »

Brochier défend l'usage de la violence en Algérie car il plaque le schéma de la Seconde Guerre mondiale sur le conflit algérien : occupation, collaboration, résistance, libération. Parce qu'il a justifié la violence en étant résistant, Camus devrait la légitimer dans cette guerre nationaliste. Dès lors : l'Algérien dont la famille est d'origine européenne depuis 1830 se trouve assimilé au soldat nazi qui occupe la France en 40 ; tout Blanc, quel que soit son statut, équivaut à un soldat nazi ; le nationaliste algérien qui égorge un enfant parce que son père travaille dans la ferme d'un Blanc devient Jean Moulin ; les poseurs de bombes qui massacrent des innocents à Alger, ce sont les résistants qui font dérailler des trains de munitions allemands ; un fonctionnaire de la poste arabe devient un collaborateur, dès lors, on lui coupe la tête, on lui enfourne le sexe dans la bouche, et c'est la même chose que Brasillach fusillé pour intelligence avec l'ennemi. Comparaison n'est pas raison, on le voit. D'autant qu'on chercherait en vain dans toute l'histoire de la Résistance des actes sciemment payés de la vie d'innocents. *On n'en trouvera aucun.*

Dans un prière d'insérer des *Justes*, Camus écrit que seul celui qui paie de sa vie le meurtre d'un autre homme peut, d'une certaine manière, être défendable. A l'époque où il écrit cela, 1955, il ne peut imaginer qu'au nom d'un Dieu qui ouvrirait grand les portes de son paradis à ceux qui tueraient en son nom, son argument pourrait être utilisé par des égorgeurs et des assassins d'enfants... Dans cette précision, Camus vise les intellectuels qui, bien au chaud dans les cafés de Saint-Germain-des-Près ou à l'abri dans leur bureau tapissé des livres de Hegel ou de Marx, pérorant et envoient les autres mourir pour *leurs* idées. Généreux du sang d'autrui, mais très économes du leur, ces philosophes qui font tuer, mais excluent de faire eux-mêmes ce qu'ils diligenteraient, sont condamnés par Camus.

On ne s'étonnera pas que Brochier ne souscrive pas à cette invitation à l'honneur et à la dignité, au courage et à l'engagement concret. Sophiste, à défaut d'être philosophe, Brochier explique que, dans cette guerre d'Algérie, on ne distingue pas si facilement bourreaux et victimes, car les bourreaux d'aujourd'hui étaient les victimes hier et les victimes du jour, des bourreaux dans le passé. Se rend-il compte, ce penseur de la bécasse et de la cigarette, ce théoricien de la chasse et du sanglier, de la valeur de son raisonnement dans l'enceinte d'Auschwitz ? Puis il coupe court : de toute façon, *ce sont les colons qui ont commencé*, dit-il dans la plus pure logique du talion.

Faut-il continuer ? Brochier poursuit en recyclant les propos de Jeanson et Sartre : Camus n'a pas compris la dialectique hégélienne, il a mal lu, il ne sait pas ce qu'est l'histoire et ignore ses lois, il méconnaît le rôle de la violence, il a tort de confondre marxisme et stalinisme, il se fait prophète moraliste, genre Croix-Rouge ou Armée du Salut, il n'a aucun sens de la politique qu'il remplace par la charité ; Brochier lui dénie le droit même d'être philosophe, en fait un homme qui part d'une émotion et, de ce fait, rend impossible tout dialogue, tout échange. Bien sûr, il exploite sans vergogne la perfidie du journal *Le Monde* concernant la justice et sa mère, feignant de ne pas comprendre que quand Camus affirme préférer la seconde à la première, c'est qu'il parle de cette prétendue « justice » du FLN qui, pour se réaliser, passe par les attentats terroristes, les tortures, les massacres, la peine de mort, les carnages et les charniers. Cessons là...

Après Mai 68, l'étoile sartrienne a pâli. Les événements de mai ont surpris Sartre et lui ont montré qu'il n'était pas dans le coup – une fois de plus. Il réagit en épousant la cause maoïste dans les années 70 pour se refaire une santé médiatique. La parution de *Camus, philosophe pour classes terminales* participe de cette entreprise de réhabilitation d'un vieux philosophe hors jeu par un idiot utile du sartrisme. Au lieu de célébrer la grandeur de Sartre, une grandeur difficile à trouver, il paraissait plus facile de rapetisser Camus avec force travestissements, mensonges, insultes, vilénies. En écrivant par exemple, concernant la guerre d'Algérie : « Sa position (...) était depuis longtemps un soutien aux tenants de l'Algérie française » (96). Après un tel réquisitoire, qui aurait souhaité le lire vraiment ?

Une Algérie libertaire. De la même façon que l'attaque par Jeanson et Sartre de *L'Homme révolté* a empêché de découvrir et de commenter la proximité de Camus avec les Enragés de 1789 ou les proudhoniens de la Commune, son éloge de l'anarchosyndicalisme, sa célébration de la tradition révolutionnaire non marxiste, son intérêt pour les militants de la CNT espagnole, ses coups de chapeau à Varlet, Bakounine, Proudhon, Pelloutier, autrement dit, la nature de son socialisme libertaire, l'attaque de Brochier sur la guerre d'Algérie a empêché de discuter son anarchie positive concernant la guerre d'Algérie. Car il fut, comme avec sa proposition de communalisme libertaire avec le douar-commune, le penseur d'un fédéralisme franco-algérien susceptible d'offrir une solution proudhonienne à cette guerre civile qui lui fut un crève-cœur.

Camus défend la cause arabe dès 1937 en soutenant le projet Viollette qui, dans la foulée du Front populaire, proposait un statut partiel d'égalité citoyenne aux populations musulmanes d'Algérie. En 1938-1939, journaliste à *Alger républicain*, Camus rend compte de nombre de procès dans lesquels il critique le colonialisme, les colons, les Blancs riches, les propriétaires, l'administration coloniale, les gens de pouvoir, les élus municipaux insoucieux de la population, la sous-préfecture, la charité pratiquée par la bourgeoisie algéroise. Il prend fait et cause pour des ouvriers agricoles menacés de prison pour avoir fait grève et qui sont accusés par les colons de menées subversives organisées ; il défend l'employé d'une coopérative de grains qui refuse d'entrer dans les combines proposées par de riches propriétaires. Il critique le code de l'indigénat dans un texte intitulé « Contre l'impérialisme » – le 25 avril 1939.

En 1939, il effectue un reportage intitulé « Misère en Kabylie ». Quel réquisitoire plus violent a-t-il été publié contre l'administration coloniale française à cette époque ? Le texte a été repris par Camus dans *Actuelles III*, sous-titré *Chroniques algériennes 1939-1958*. La misère y est dénoncée sans complaisance : surpopulation, famine, enfants nus sur les tas d'ordures,

mortalité élevée, poux, chômage, salaires misérables. Camus critique la charité des officiels, il attaque le sous-préfet et les religieux, il fustige la police et la justice qui pourchassent les pauvres récoltant du bois mort pour se chauffer, il dénonce les inspecteurs des impôts qui taxent les démunis qui n'ont rien et les poursuivent pour des arriérés d'impôts qu'ils ne peuvent pas payer, il met au jour le clientélisme politique et la distribution des subventions à des fins électorales, il s'indigne que l'administration métropolitaine distribue des médailles et des colifichets à des gens qui ont besoin de pain, de travail et de dignité, il lui reproche aussi de créer des écoles prestigieuses dans les endroits touristiques de l'Algérie, mais rien du tout dans les campagnes, il n'épargne pas les patrons, les employeurs, qui versent des salaires de misère, affament les ouvriers, de ce fait moins performants et, pour cette même raison, moins bien payés...

Camus souhaite une politique d'Etat généreuse. La métropole devrait accélérer l'émancipation citoyenne, augmenter le pouvoir d'achat, créer de grands chantiers de travaux pour embaucher, résorber le chômage, supprimer la concurrence, créer une inspection du travail, contrôler les prix, promouvoir l'intégration, indexer le temps de travail, les salaires, les congés, la protection sociale sur ce qu'ils sont sur le continent, généraliser l'enseignement professionnel. Camus écrit : « Si la conquête coloniale pouvait jamais trouver une excuse, c'est dans la mesure où elle aide les peuples conquis à garder leur personnalité » (IV, 336) – concluons qu'à défaut, la conquête coloniale est inexcusable. Or, comme rien n'est fait pour maintenir en vie ce qui constitue leur personnalité...

On l'a vu, Camus propose une solution au problème de la misère et de la pauvreté : le communalisme libertaire du *douar-commune*. Formule africaine, méditerranéenne, algérienne susceptible de rendre hommage au génie politique maghrébin, une alternative au système étatique, jacobin, centralisé, issu de la Révolution française. Lorsque à l'époque de la Maison de la Culture, en 1937, Camus affirme la nécessité de féconder la vieille Europe fatiguée, nihiliste, avec le sang neuf de la Méditerranée, il théorise ce que le douar-commune permettrait de réaliser. Rappelons que Brochier prétend que, pour Camus, « les Arabes ne sont acceptables que dans la mesure où ils sont stupides et exploitables » (54)...

47

Sétif, une généalogie. Camus a compris qu'à Sétif s'enclenchait un mécanisme irrémédiable. Les informations ont été censurées, la presse algérienne a mieux rendu compte de l'événement, mais elle n'arrivait pas jusqu'à Paris où vivait Camus. Toutefois il comprend rapidement la nature irréparable de ce qui a eu lieu : le 8 mai 1945, les Algériens ont voulu fêter la libération de la France. L'autorisation a été donnée, mais avec promesse qu'il n'y aurait ni drapeaux algériens, ni slogans indépendantistes ; il y eut les deux ; une altercation oppose un policier et un manifestant, un coup de feu part – et c'est l'embrasement. Une vingtaine d'Européens périssent.

Des émeutes soulèvent l'Algérie les semaines qui suivent. Les Blancs sont massacrés, les femmes violées, les bâtiments incendiés. Le 11 mai, le général de Gaulle ordonne la répression. Elle sera impitoyable : marine de guerre, aviation, artillerie, blindés, infanterie, villages rasés, pilonnages massifs. Un sous-préfet arme une milice ; des indigènes sont massacrés, brûlés à la chaux et enfouis dans une fosse commune. Il y eut entre 8 000 et 15 000 morts côté indigène, 103 du côté français. La guerre d'Algérie commence. Les nationalistes s'organisent pour riposter. Le 1^{er} novembre 1954, une série d'attentats ensanglante le pays – il s'agit de la Toussaint rouge. Un instituteur français est sorti d'un car et mitraillé. Il y aura sept morts sur tout le territoire algérien. La suite n'est qu'une escalade de la terreur : massacres et répression jusqu'à la nausée.

Camus part en guerre contre une mythologie : il n'existe pas d'un côté les bons Arabes musulmans, exploités, unis, nationalistes, désireux d'obtenir l'indépendance de leur pays, et de l'autre, les mauvais pieds-noirs, les Blancs, les riches colons exploités. Vu de Paris, on peut penser ainsi, mais c'est penser faussement ; vu d'Alger, et Camus peut en parler, les choses sont très différentes. Il existe des riches propriétaires musulmans et nombre d'Européens modestes – rappelons le père ouvrier agricole de Camus et sa mère femme de ménage.

Les coupables sont moins les Blancs, les gens originaires d'Europe, les Français de la métropole, que les différents gouvernements qui, depuis des années, ont refusé de prendre en considération la demande d'égalité et de dignité prononcée par les Arabes et qui ont maintenu en place un dispositif colonial détestable. Elire l'Européen comme bouc émissaire de toute négativité en Algérie, c'est se tromper. Dix millions d'Algériens, ce sont neuf millions d'Arabes et un million d'Européens, autrement dit, trop pour qu'on imagine s'en séparer ou faire sans. Tous sont condamnés à vivre ensemble. Dès lors, la solution n'est pas dans la séparation, mais dans l'association. Camus en appelle à une droite et à une gauche intelligentes : la première lutterait contre l'inhumanité du régime colonial, la seconde cesserait de justifier la violence qui appelle la violence. D'où l'urgence, dans un premier temps, d'une trêve civile.

Le 10 janvier 1956, Camus vient à Alger dans des conditions périlleuses. Il tient une réunion encadrée, il ne le sait pas, par le FLN, et appelle à ce que les populations civiles soient épargnées par les nationalistes et les militaires de la métropole. Il exhorte au dialogue. Il pense à l'après-guerre : ce conflit ne durera pas toujours, il invite à ne pas insulter l'avenir commun. Le FLN laisse dire, mais continue sa politique d'attentats aveugles et tue des innocents. En mars 1956, Guy Mollet vient en Algérie, il se fait bombarder de tomates : il nomme un gouverneur général.

A cette époque, Camus reçoit la visite de son ami Emmanuel Roblès à Paris. Rentrant à son domicile, celui-ci note les paroles de Camus : « Si un terroriste jette une grenade au marché de Belcourt que fréquente ma mère et qu'il la tue, je serais responsable dans le cas où, pour défendre la justice, j'aurais également défendu le terrorisme. J'aime la justice, mais j'aime aussi ma mère » (Lottman, 586). Voilà le brouillon de cette fameuse phrase prononcée un an et demi plus tard. Ces dix-huit mois, le sang ne cesse de couler – dont les attentats d'Alger en septembre 1956 et le massacre de Melouza le 28 mai 1957 au cours duquel le FLN rafe les habitants d'un village et, sur le principe d'Oradour-sur-Glane, assassine une population de plus de trois cents habitants. Le FLN rédige un communiqué pour imputer son forfait à l'armée française.

Alors que des intellectuels français se mobilisent contre l'usage de la torture en France, mais se taisent sur les massacres de civils arabes par d'autres Arabes à des fins d'hégémonie du mouvement nationaliste, que ces mêmes intellectuels manifestent contre les agissements des parachutistes à Alger, mais se taisent quand le FLN mutile en coupant des mains, des nez, en violant, en décapitant, en émasculant, Camus condamne les exactions de part et d'autre. La légende sartrienne prétend que Camus n'a pas condamné la torture pratiquée par l'armée française. C'est oublier ceci : « Celle-ci a peut-être permis de retrouver trente bombes, au prix d'un certain honneur, mais elle a suscité du même coup cinquante terroristes nouveaux qui, opérant autrement et ailleurs, feront mourir plus d'innocents encore » (IV, 299).

48

Le métier de philosophe. Camus critique donc la violence, d'où qu'elle vienne ; il souhaite que les deux peuples vivent dans un même pays en paix ; il condamne le régime colonial ; il travaille à une trêve civile pour que les combats épargnent les victimes innocentes, les femmes, les enfants, les vieillards ; il pense à l'après-guerre et souhaite éviter le pire qui conduirait les deux populations à un point de non-retour. « Morale de Croix-Rouge », disent les sartriens qui défendent la guerre, la torture, la violence, la brutalité, les attentats, le terrorisme, s'ils sont motivés par le nationalisme algérien. Camus fait son métier de philosophe : il défend le dialogue, la paix, la diplomatie, la négociation, la trêve, les civils, les pouvoirs de la raison, de l'intelligence, de la culture. A quoi bon, sinon, être philosophe ?

Dans sa préface à *Actuelles III*, il écrit : « Le temps des colonialismes est fini, il faut le savoir seulement et en tirer les

conséquences » (IV.302). Qu'on cesse donc une bonne fois pour toutes de faire de Camus un défenseur du colonialisme. *Nous sommes en mars-avril 1958*. On lira avec intérêt dans le *Dictionnaire Sartre* qu'en 1956, l'auteur des *Chemins de la liberté* « ne revendique pas encore (sic) l'indépendance pour l'Algérie. En plus, à cette époque, il se montre plutôt réservé à l'égard du Front National (FLN) conseillant à ses collègues des *Temps modernes* de ne pas aller trop loin dans leur soutien pour cette organisation, reflétant ainsi probablement l'influence du Parti communiste français dont Sartre est proche à ce moment-là » (206). Le PCF, en effet, fit de Sétif une menée subversive orchestrée par les hitlériens (!) et vota les pouvoirs spéciaux à de Gaulle pour qu'il mate les revendications nationalistes. Sartre n'entre dans la guerre d'Algérie qu'en juillet-août 1959, via un entretien donné au journal *Vérité-Liberté* – soit quatorze ans après Sétif, cinq ans après la Toussaint rouge.

Le FLN pense avec les catégories héritées de la Révolution française : l'Etat centralisé, le pouvoir jacobin, la Nation en armes, l'hymne et le drapeau. Camus n'a jamais défendu cette conception des choses. Qu'on se souvienne de ses propositions après guerre. Pourquoi reviendrait-il sur ses options libertaires postnationales, sur sa proposition fédéraliste, sur son Parlement universel qui en appellerait aux suffrages du peuple sollicités directement ? Les libertaires, à l'époque, sont nombreux à refuser cette guerre au nom des principes anarchistes. Le FLN se réclame de l'islam et non de la laïcité, il sanctifie la guerre et la violence. Les valeurs républicaines de liberté, d'égalité, de fraternité sont moins ses priorités que celles de la charia. Camus pense la guerre d'Algérie en girondin, en fédéraliste, en proudhonien, en libertaire – et non en petit Blanc, en pied-noir.

49

Une anarchie positive. Camus a proposé une anarchie positive, il a dit sa solution pour sortir de ce borbier. D'abord, l'arrêt de toute violence, la trêve civile, les négociations et la construction d'un fédéralisme. Lisons *Actuelles III* : « Une Algérie constituée par des peuplements fédérés, et reliés à la France, me paraît préférable, sans comparaison possible au regard de la simple justice, à une Algérie reliée à un empire d'Islam qui ne réaliserait à l'intention des peuples arabes qu'une addition de misères et de souffrances et qui arracherait le peuple français d'Algérie à sa patrie naturelle » (IV, 305). Non pas l'Etat jacobin sur le principe de Robespierre et de Lénine, mais la fédération sur le mode girondin, respectueuse des diversités, des populations, des couleurs et des religions.

Car, contrairement aux affirmations du FLN pour les besoins de sa propagande, il n'existe pas de nation algérienne – juste une mosaïque de peuples. Le nationaliste algérien Ferhat Abbas disait : « J'ai beau scruter, interroger les cimetières algériens, nulle part je ne trouve trace de la nation algérienne. » Sur cette terre habite une majorité de musulmans, certes, mais qui descendent des Maures espagnols, de Kabylie ou de Berbérie islamisées, de l'Empire ottoman (Grèce et Turquie), mais également une communauté d'Européens, certains venus d'Alsace-Lorraine pour fuir l'occupation allemande, d'autres de Suisse, mais également des Corses, des Maltais, des Sardes, des Apuliens (venus des Pouilles), des Andalous, des Majorquins, des Minorquins, des Ibiziens, des Palmesans (Palma), des Italiens. Des juifs également, présents dans le pays depuis trois mille ans, d'autres arrivés après la Reconquista par les chrétiens des territoires musulmans en Espagne et au Portugal, ou de Livourne.

Voilà pourquoi Camus peut écrire : « Si bien disposé qu'on soit envers la revendication arabe, on doit cependant reconnaître qu'en ce qui concerne l'Algérie, l'indépendance nationale est une formule passionnelle. Il n'y a jamais eu encore de nation algérienne. Les Juifs, les Turcs, les Grecs, les Italiens, les Berbères, auraient autant de droits à réclamer la direction de cette nation virtuelle. Actuellement, les Arabes ne forment pas à eux seuls toute l'Algérie. L'importance et l'ancienneté du peuplement français, en particulier, suffisent à créer un problème qui ne peut se comparer à rien dans l'histoire. Les Français d'Algérie sont, eux aussi, et au sens fort du terme, des indigènes » (IV, 389). Le fédéralisme constitue la seule formule politique capable de permettre ce cosmopolitisme que menacerait le monolithisme du FLN arabo-musulman.

Camus veut « une structure fédérale française qui réalisera le véritable Commonwealth français » (IV, 393). Rappelons que *Commonwealth* signifie en anglais *communauté* et que la francisation de ce mot correspond à une définition précise. Alain Rey écrit dans son *Dictionnaire culturel en langue française* : « Ensemble des Etats et territoires émancipés de l'ancien Empire britannique, liés entre eux par le seul serment d'allégeance à la Couronne britannique. » Soulignons : *territoires émancipés*. Camus connaît le sens des mots, on ne le prend jamais en défaut de mésusage de la langue. *Actuelles III* se conclut avec un texte programmatique intitulé « Algérie 1958 ». En trois pages, il précise les modalités de ce fédéralisme : le scrutin, les sections créées au parlement, la proportion d'élus dans les chambres, les relations entre les deux chambres, leurs affectations respectives, etc. Ceci dans un premier temps.

Ensuite, quelque chose de nouveau apparaîtrait. « En effet, contrairement à tous nos usages, contrairement surtout aux préjugés solides hérités de la Révolution française, nous aurions consacré au sein de la république deux catégories de citoyens égales, mais distinctes. De ce point de vue, il s'agit d'une sorte de révolution contre le régime de centralisation et d'individualisme abstrait, issu de 1789, et qui, à tant d'égards, mérite à son tour le titre d'Ancien Régime » (IV, 393). Où l'on retrouve l'Algérie vivante, forte, pleine de sève, de vigueur et de santé, qui donne des leçons à l'Europe nihiliste, puis au monde devenu barbare.

Ce Commonwealth concernerait donc une relation franco-algérienne, mais dans la perspective de nouvelles fédérations : avec le Maghreb, et les autres pays d'Afrique noire susceptibles de contracter eux aussi avec d'autres pays du monde. Camus ne renonce pas à son projet de gouvernement universel, de parlement des peuples, d'abolition des frontières et de suppression des Etats. Au moment même où le FLN et Sartre souhaitent ajouter des barbelés et des frontières, créer un nouvel Etat avec sa police, son armée, ses prisons, sa guillotine, Camus persiste et signe dans son proudhonisme. Une pensée de petit Blanc ?

50

Un jour funeste. Le 16 octobre 1957, à Stockholm où il se trouve pour recevoir son prix Nobel, Camus rencontre des étudiants et répond à une multitude de questions : le cinéma, l'objection de conscience, la peine de mort, la liberté d'opinion, etc. Un étudiant l'interroge sur l'Algérie et lui reproche de signer des pétitions contre les pays de l'Est, mais de ne rien faire pour l'Algérie – c'est passer sous silence quatorze chroniques dans *L'Express*, son « Appel pour une Trêve civile », et d'autres textes parus dans deux ou trois autres supports. C'est ne pas savoir que Camus intervient discrètement cent cinquante fois pour sauver la tête de nationalistes algériens condamnés à mort.

Le jeune homme continue à l'agresser. La suite est racontée par Herbert Lottman, son biographe, qui rapporte le propos de Camus : « Je me suis tu depuis un an et huit mois, ce qui ne signifie pas que j'aie cessé d'agir. J'ai été et je suis toujours partisan d'une Algérie juste, où les deux populations doivent vivre en paix et dans l'égalité. J'ai dit et répété qu'il fallait faire justice au peuple algérien et lui accorder un régime pleinement démocratique, jusqu'à ce que la haine de part et d'autre soit devenue telle qu'il n'appartenait plus à un intellectuel d'intervenir, ses déclarations risquant d'aggraver la terreur. Il m'a semblé que mieux vaut attendre jusqu'au moment propice d'unir au lieu de diviser. Je puis vous assurer cependant que vous avez des camarades en vie aujourd'hui grâce à des actions que vous ne connaissez pas. C'est avec une certaine répugnance que je donne ainsi mes raisons en public. J'ai toujours condamné la terreur. Je dois condamner aussi un terrorisme qui s'exerce aveuglément, dans les rues d'Alger par exemple, et qui un jour peut frapper ma mère ou ma famille. Je crois à la justice, mais je défendrai ma mère avant la justice » (Todd, 700). Cette phrase va le tuer. Il ne le sait pas encore.

Pour qui connaît Camus et l'a lu, ce qu'il faut entendre avec cette phrase dite, et non écrite, est : *s'il faut choisir entre la justice des terroristes et ma mère qui pourrait mourir de cette prétendue justice, je choisis ma mère et les miens*. Mais

l'occasion paraissait trop belle de fausser le sens de cette parole lâchée dans la fatigue, l'épuisement, la lassitude du marathon infligé à chaque récipiendaire du Nobel. Camus a improvisé et sait ne pas exceller dans cet exercice. La plupart de ses interventions orales sont écrites, apprises par cœur et presque récitées. Cette fois-ci, il improvise. Avec l'imprécision consubstantielle aux improvisations.

Le journaliste du *Monde* présent croit tenir son scoop : *le philosophe emblématique de la justice se moque de la Justice – il lui préfère sa mère*. Il téléphone à son journal. Beuve-Méry, directeur du *Monde*, qui a été vichyste pendant la guerre, tient le moyen d'ajuster son tir sur Camus. Il dit à son correspondant : « J'étais tout à fait certain que Camus dirait des conneries » (Todd, 70). Le patron de presse jubile et avec lui tous les ennemis de Camus à Paris. Beauvoir rédige la légende, comme d'habitude. Elle écrit dans *La Force des choses* : « Devant un vaste public, Camus déclarera : "J'aime la justice, mais je défendrai ma mère avant la justice", ce qui revenait à se ranger du côté des pieds-noirs. La supercherie, c'est qu'il feignait en même temps de se tenir au-dessus de la mêlée, fournissant ainsi une caution à ceux qui souhaitaient concilier cette guerre et ses méthodes avec l'humanisme bourgeois » (406). Cette version a longtemps fait autorité. Aujourd'hui encore...

51

Epilogues. Camus trouve la mort le 3 janvier 1960 dans un accident de voiture. Il a quarante-sept ans. L'Algérie devient indépendante en 1962. Il ne vit donc pas l'expulsion d'un million de pieds-noirs une fois le FLN au pouvoir. Il ne sut jamais que, dans les mois d'après l'indépendance, le FLN a massacré entre 30 000 et 150 000 harkis. Il ignore que ce jeune homme qui l'avait violemment interpellé à Stockholm et n'avait alors rien lu de lui, s'y mit ensuite, commença par « Misère dans la Kabylie » et reçut un choc. Il a ensuite tout lu de lui. Enthousiaste, il a voulu le rencontrer – avant d'apprendre que Camus était mort. Il fit le voyage à Lourmarin, au petit cimetière où repose le philosophe, pour fleurir sa tombe.

Camus n'aura pas pu lire non plus cette page rédigée par Simone de Beauvoir qui a tant contribué, avec Sartre, à construire la légende d'un Camus incapable de lire et de comprendre les philosophes, petit-bourgeois de droite, penseur du colonialisme, philosophe des petits Blancs, etc. Elle écrit dans *Tout compte fait*, en 1972, combien l'évolution de l'Algérie indépendante l'a déçue : un tiers de la population masculine active sous-employée, un autre tiers au chômage, un demi-million de personnes devenues des travailleurs immigrés en Europe ; les dirigeants n'ayant rien fait en faveur du socialisme, instaurant même un capitalisme d'Etat socialiste, ni réalisé la collectivisation des terres ; ils n'ont pas réalisé l'autogestion dans les entreprises ; ils n'ont pas politisé les masses et « les ont incitées à revenir aux valeurs arabo-islamiques » (455) ; ils n'ont pas procédé au contrôle des naissances et ont laissé faire une démographie galopante, dès lors, la population augmente plus vite que les ressources, d'où misère et pauvreté. « La condition des femmes est déplorable » (455) : privées d'éducation, elles portent le voile et se trouvent contraintes à vivre dans le foyer du mari ou du père. Beauvoir affirme que Fanon s'est trompé en croyant que leur rôle dans la libération de l'Algérie leur vaudrait l'égalité dans la nation nouvelle et, surtout, la fin de la domination masculine. Quant à la politique extérieure de l'Algérie, elle s'avère nationaliste et réactionnaire. Ce constat de Beauvoir, qui, à Paris, épousa la cause du FLN avec Sartre, Jeanson et Brochier, arrivait une décennie après l'indépendance du pays.

IV

SIMONE DE BEAUVOIR *et « les voluptés condamnées »*

Simone de Beauvoir :
« Mon œuvre la plus importante est ma vie. »
ALICE SCHWARZER,
Simone de Beauvoir aujourd'hui,
Mercure de France, p. 53.

« La plus grande réussite de ma vie, c'est Sartre. »
Simone de Beauvoir,
un film de JOSÉE DAYAN
et MALKA RIBOWSKA,
Gallimard, p. 18.

Une œuvre autobiographique. Simone de Beauvoir n'a cessé d'écrire sur elle, sa vie, son couple, ses voyages, ses lectures, ses rencontres, sa philosophie, son accueil par la presse et son œuvre se place sous le signe de l'autobiographie : les romans, les essais, les livres de philosophie, les Mémoires, bien sûr. L'abondante correspondance qu'elle mit au point pour la publication révèle une grande partie de ce qu'elle veut montrer d'elle qui soit conforme à la légende fabriquée sur son couple. Elle fit de sa vie un objet d'exposition permanent. La vérité fut moins sa préoccupation que le désir de construire un mythe à l'usage des couples postchrétiens.

Les romans sont nourris d'autobiographie plus ou moins dissimulée : la révolte d'une jeune fille contre le terreau ontologique spiritualiste de son éducation dans *Quand prime le spirituel* (1979) ; le triolisme sexuel formé avec une amie et Sartre dans *L'Invitée* (1943) ; l'agonie et la disparition de sa mère dans *Une mort très douce* (1964) ; sa vie mondaine à Saint-Germain-des-Près dans *Les Mandarins*, prix Goncourt 1954 ; les réflexions d'un couple d'intellectuels qui vit différemment le vieillissement dans *La Femme rompue* (1968). La vie de ces héros de romans à peine travestie se trouve ainsi exposée crûment en public : Albert Camus en fait les frais, Nelson Algren également, mais aussi Olga Kosakiewicz, l'héroïne de dix-neuf ans qui partage alors le lit des trentenaires Sartre et Beauvoir.

Les essais et les livres de philosophie de Beauvoir relèvent également du genre autobiographique : associée à Sartre dans la polémique déclenchée par ses ouvrages existentialistes, elle défend cette philosophie à la mode attaquée par les chrétiens, les marxistes, la presse, les philosophes idéalistes et les penseurs spiritualistes dans *Pyrrhus et Cinéas* (1944), *Pour une morale de l'ambiguïté* (1947), et *L'Existentialisme et la Sagesse des nations* (1948). Elle bataille pour Sartre, contre ses ennemis, en précisant *ce que n'est pas* ce qui se trouve dit de l'existentialisme et *ce qu'il est* véritablement dans le style phénoménologique sartrien du moment. Autobiographiques également, ses réflexions sur ce que signifient *être femme* dans *Le Deuxième Sexe* (1949) ou *être vieille* dans *La Vieillesse* (1970).

Les Mémoires, bien sûr, se présentent comme des œuvres autobiographiques : l'histoire de son enfance et de sa jeunesse jusqu'à la mort de son amie Zaza dans *Les Mémoires d'une jeune fille rangée* (1958) ; puis *La Force de l'âge* (1960), dédié à Jean-Paul Sartre, qui prend la suite du premier volume et raconte la naissance d'une vocation d'écrivain, montre les modalités de l'incarnation de cette vocation entre 1929, année de la rencontre avec Sartre, et la Libération ; *La Force des choses* (1963) couvre la période d'août 1944 à l'automne 1962, le moment du triomphe sartrien ; *Tout compte fait* (1972) examine celle qui va de 1962 à 1972 ; enfin, *La Cérémonie des adieux* (1981) rapporte avec force détails la déchéance physique et intellectuelle de Sartre, qui s'éloigne d'elle au profit d'une séquence écrite sous l'influence de Benny Lévy, où Sartre est enrôlé dans une aventure placée sous le signe du judaïsme.

Des correspondances allégées. Après la mort de son compagnon, Beauvoir édite leur correspondance sous le titre *Lettres au Castor et à quelques autres*. Un premier volume va de 1926 à 1939, un second de 1940 à 1963, soit quarante années racontées au jour le jour. Les préfaces à ces volumes omettent de dire que cette « œuvre » épistolaire et caviardée par Beauvoir « d'un tiers environ » – selon Ingrid Galster dans *Beauvoir dans tous ses états* (66)... Beauvoir, qui exposait sans complexes la vie intime de ceux qu'elle rencontrait depuis des années, faisait soudain valoir un inhabituel souci d'autrui : « Pour ne pas gêner certains tiers – ou leurs proches – j'ai supprimé des passages, changé des noms. J'ai décidé moi-même de presque (*sic*) toutes ces altérations (*sic*) » (7). Un tiers disparaît dans ce nettoyage, il ne s'agit plus de passages supprimés mais de correspondance allégée. Pour quelles raisons ?

A la mort de Beauvoir, sa fille adoptive, devenue sa compagne, publie en 1990 l'édition des *Lettres à Sartre* en deux volumes couvrant peu ou prou la même période. Sylvie Le Bon écrit : « Cette correspondance est intégrale. Les raisons qui pouvaient en 1983 justifier des coupures n'existant plus, je n'en ai pratiqué quasi (*sic*) aucune. N'est-il pas souhaitable désormais de tout dire pour dire vrai ? » (10). Faut-il croire sur parole cette déclaration d'intention effectuée au nom d'objectifs louables : la vérité, l'abolition des clichés, la fin des mythes et des mensonges à propos de ces deux personnages ?

Qui est Sylvie Le Bon de Beauvoir ? Une jeune fille qui devient l'enfant adoptif de Beauvoir le 14 octobre 1981, après que Sartre eut adopté Arlette El Kaïm avec laquelle il eut « une brève liaison » (Hazel Rowley, *Tête-à-tête. Beauvoir et Sartre : un pacte d'amour*, 313) pendant deux ou trois mois. Arlette avait raté ses examens de philosophie, n'avait pas donné satisfaction au *Nouvel Observateur* dans lequel Sartre l'avait pistonnée, est devenue la fille adoptive du philosophe le 18 mars 1965 – et, de ce fait, sa légataire universelle. Beauvoir fit de même avec Sylvie Le Bon, rencontrée dans les années 60 et devenue sa compagne jusqu'à sa mort le 14 avril 1986. Normalienne, agrégée, elle a édité le *Journal de guerre* de Beauvoir, sa correspondance avec Sartre donc, mais aussi les lettres envoyées à Jacques-Laurent Bost (amant de Beauvoir, puis de Sylvie Le Bon en 1968, époux d'Olga, ancienne maîtresse de Sartre et Beauvoir...) et Nelson Algren (l'amant de Beauvoir, la compagne de Sartre, Sartre qui eut avec Sylvie Le Bon « un épisode plus ou moins sexuel » en 1968...).

Dans *Tout compte fait*, Beauvoir raconte sa relation avec Sylvie Le Bon. Pas question de vérité, (Beauvoir niera toute sa vie, et de façon récurrente et publique, avoir eu des relations sexuelles avec des femmes...), il s'agit de graver dans le marbre des éditions Gallimard la version officielle, autrement dit la légende, d'une relation platonique. Lors d'une rencontre avec la biographe Hazel Rowley, Sylvie Le Bon campe sur les mêmes positions et défend la version légendaire : elle rapporte une proposition sexuelle faite à Beauvoir lors d'un voyage en Ecosse, mais signale le refus de l'aimée qui argue de son grand âge ! Ce qui lui permet de parler de « relation charnelle mais pas sexuelle » (Rowley, 389) – une performance libidinale ontologique... Sur ce sujet, en octobre 1972, Sartre, quant à lui, dit à Gerassi : « Castor a eu aussi une relation intime avec elle » (397).

Sylvie Le Bon est donc juge et partie. Pour imaginer la qualité de sa probité intellectuelle, rapportons deux faits. Le premier concerne Wanda Kosakiewicz, la sœur d'Olga, qui fut la partenaire sexuelle de Sartre et Beauvoir. Qui était Wanda ? Une

maîtresse de Sartre en 1938 que le philosophe faillit même épouser au grand dam de Beauvoir... Sartre lui écrit le 12 mai 1940 qu'il va épouser Wanda, qu'il se doute que ça ne lui fait pas plaisir, mais que c'est purement formel, pour l'aider... Étonnement, la correspondance de Beauvoir révèle un trou et passe du samedi 23 mars au 11 juillet 1940 ! On ignore donc la réaction au courrier de son « cher petit mari »... Wanda, quant à elle, eut une aventure amoureuse avec Camus, qui fâcha beaucoup Sartre. On mésestime le rôle tenu par cette histoire dans la dégradation des relations entre Sartre et Camus...

Lors de la parution des *Mémoires de Beauvoir*, Wanda fut scandalisée de la version légendaire de son couple proposée par l'auteur. Cocaïnomane, buveuse, abruti par les amphétamines et les somnifères, elle manifestait une haine sans nom pour Beauvoir. Sartre écrivit *Huis Clos* en prévoyant de lui confier le rôle d'Estelle. Elle jouera dans les autres pièces du philosophe. Quand *La Force des choses* paraît en librairie, elle achète un revolver et menace de s'en servir contre Beauvoir.

Sylvie Le Bon décide alors d'enrôler deux amies normaliennes pour constituer une « unité commando » (Rowley, 378) : elles se font passer pour des journalistes, sonnent à la porte de Wanda qui ouvre et les accueille. Elle est immédiatement projetée au sol, immobilisée par les deux amies de Le Bon qui, pendant ce temps, fouille la maison à la recherche du revolver *et des lettres* – qu'elle ne trouve pas. Quand Wanda meurt en 1989, elle revient avec Bost dans l'appartement pendant que la police effectue les constats de rigueur. Bost attire l'attention des policiers pendant que Le Bon vole les lettres et quitte l'endroit. Les lettres sont toujours en sa possession, dans l'appartement que Beauvoir lui a légué et qu'elle habite encore...

Le deuxième fait utile pour juger de la probité du personnage concerne Hélène de Beauvoir, Poupette, la sœur de la philosophe. La parution de la correspondance de Sartre et Beauvoir avait été très violente pour la sœur de Beauvoir. Elle découvrirait à cette occasion que son aînée se moquait de son travail d'artiste, de ses peintures, de son orientation esthétique. Dans une lettre à Nelson Algren datée du dimanche 29 août 1948, elle écrit pis que pendre de sa sœur et de son mari : « Ma sœur m'a montré ses tableaux. Vraiment pas bons, dépourvus de sens. Elle n'a pas en elle-même les ressources nécessaires pour jamais faire de la bonne peinture, il est donc inutile de lui dire que ceux-ci sont mauvais, ça lui ferait de la peine sans ouvrir la moindre perspective d'espoir. » Jean-Paul Sartre écrivit pourtant une préface conférant à sa peinture une dignité philosophique...

Découvrant les mots assassins de sa sœur, brisée, mortifiée, se sentant trahie et trompée, Poupette voulut publier les quatre-vingts lettres affectueuses de sa sœur afin de contrebalancer l'effet terrible de ces révélations sur elle et les siens. Devenue exécutrice testamentaire de Beauvoir après que Simone eut à dessein déshérité Hélène par son adoption, Sylvie Le Bon qui en possédait les droits en interdit la publication. Ces lettres, toujours en la possession de Mme Le Bon de Beauvoir, n'ont pas été éditées.

3

Le projet de devenir célèbre. Croisons donc les milliers de pages des *Mémoires* avec les milliers de pages des correspondances, les centaines de pages des journaux (par exemple *Les Cahiers de jeunesse (1926-1930)* et *Les Carnets de la drôle de guerre. Novembre 1939-mars 1940*, de Sartre) et les biographies, pour mettre à jour les légendes que Beauvoir rédige pour la postérité. Car l'un et l'autre écrivent sans cesse avec à l'esprit leur trace dans l'histoire : le prolétariat, le peuple, la révolution, la cause des femmes, la lutte anticolonialiste constituent les décors d'une pièce dans laquelle Beauvoir construit la légende du couple, avec force mensonges, travestissements, oublis savamment organisés, et falsifications délibérées.

Sartre n'a jamais caché son amour immodéré de lui-même. La vulgate aime à citer la dernière phrase des *Mots* comme preuve de la prétendue modestie de gauche de son héros : à l'heure du bilan définitif, le philosophe serait « tout un homme fait de tous les hommes et qui les vaudrait tous et que vaut n'importe quoi » (*Les Mots*, 139) – bouquet final d'un feu d'artifice d'écriture, mais qui contredit le reste de l'œuvre. Sartre y apparaît comme un héritier qui ne doute pas de lui. Vivant dans un monde de livres, dont ceux de son grand-père, il ne doute pas une seconde de son destin d'écrivain : « Je sais ce que je vaudrai » (14), affirme-t-il. A six ans et demi, Sartre écrit à Courteline une lettre signée : « Votre futur ami » (36). Le grand-père fut courroucé que l'homme de lettres ne répondît point à sa progéniture.

Faussement détaché de cette époque comme il le prétend dans son autobiographie, Sartre ne cesse de dire combien il croit en lui : dans l'entretien qui suit *La Cérémonie des adieux* et qui date d'août septembre 1974, il dit : « Jusqu'à *La Nausée*, j'avais rêvé au génie ; mais après la guerre, en 45, j'avais fait mes preuves : il y avait *Huis Clos*, *La Nausée* ; en 44, quand les Alliés ont quitté Paris, j'avais du génie » (200). Est-ce le propos d'un homme qui vaut tous les hommes ? Le même confie, toujours en 1974, que, quand il rédigeait des lettres, il pensait ceci : « J'avais la petite arrière-pensée qu'on les publierait après ma mort » (229).

Dans cet entretien, Beauvoir pose une question à son grand homme : « Quand je vous ai connu, tout jeune, vous viviez pour la postérité » (219) – la chose est entendue : Sartre voulait devenir « à la fois Spinoza et Stendhal », écrit Beauvoir... Mais Beauvoir partageait la même envie : à quinze ans, elle veut être connue grâce à l'écriture. Dans *Les Mémoires d'une jeune fille rangée*, elle raconte qu'une amie lui demande d'écrire sur son album son projet existentiel ; à cet âge, elle écrit : « Etre un auteur célèbre » (196). Elle n'a évidemment pas encore rencontré Sartre dont c'est aussi le souhait. On comprend pour quelles raisons ces deux-là ont associé leurs vies...

4

Construire sa légende. Pour être célèbre, il faut d'abord le vouloir : Sartre et Beauvoir l'ont voulu avec une ardente volonté. Sur le principe qu'on n'est jamais mieux servi que par soi-même, Beauvoir fit de ses cinq volumes autobiographiques l'occasion de sculpter dans le marbre de l'histoire des idées une légende dorée qu'il convient de démonter pièce par pièce. La revue des *Temps modernes*, la constitution d'une tribu sartrienne active à Saint-Germain-des-Près pour propager la bonne parole, les basses œuvres d'une tribu aux ordres (un temps Merleau-Ponty, puis Francis Jeanson, Jean-Jacques Brochier, Claude Lanzmann et quelques autres de moindre envergure encore...) qui passe à tabac intellectuellement les gènes (l'Arthur Koestler antifasciste du *Zéro et l'Infini*, le Camus de *L'Homme révolté*, le Malraux coupable de trahison « fasciste » gaulliste...), voilà les machines de guerre utiles pour asseoir concrètement un leadership à Paris, donc en France – et partout ailleurs à cette époque où la France est entendue et écoutée...

Voici quelques-unes des légendes colportées dans les *Mémoires* : Sartre et Beauvoir ont eu un coup de foudre – faux : elle hésite entre son cousin Jacques et Maheu, déjà marié ; c'est seulement quand Jacques lui annonce son mariage qu'elle choisit Sartre. Sartre et Beauvoir conviennent ensemble d'un pacte sur les amours nécessaires, eux, et les amours contingentes, les autres – faux : Sartre impose sa polygamie à Beauvoir qui la subit de mauvaise grâce. Sartre et Beauvoir ont été antifascistes avant guerre – faux : on a vu qu'ils bénéficièrent, sans vergogne de billets à tarif réduit offerts par le régime fasciste pour partir en vacances en Italie. Sartre s'est évadé du stalag où il était retenu prisonnier – faux : il a été libéré probablement sur l'intervention de Pierre Drieu La Rochelle, fasciste et collaborationniste notoire. Sartre et Beauvoir ont été résistants – faux : Sartre a publié dans *Comœdia*, un journal de la presse collaborationniste et Beauvoir a travaillé à Radio-Vichy. Sartre le premier a dénoncé les camps soviétiques – faux : il a légitimé les camps soviétiques et s'est opposé à David Rousset, puis à Camus qui, eux, dénonçaient le goulag parmi les premiers en France. Sartre a refusé le prix Nobel par conviction politique – faux : il l'a fait en prétendant être supérieur aux honneurs qu'on pourrait lui décerner. Sartre s'est engagé sincèrement aux côtés des opprimés – faux : il affirme cyniquement et de façon égoïste la nécessité de faire de la politique pour sa biographie. Beauvoir n'a jamais eu

de relations sexuelles avec des femmes – faux : elle a pratiqué dès son plus jeune âge, et jusqu'à sa fin, un lesbianisme dissimulé avec constance.

Si l'on déconstruit cette légende, on découvre un univers moins prosaïque : un compagnonnage qui se propose la célébrité par la littérature ; un ménage faussement libre englué dans une sexualité pitoyable, avec mensonges, tromperies, scènes hystériques, exhibitionnisme et voyeurismes pathologiques, travestissements, dissimulations ; un trajet opportuniste pendant l'Occupation, avec traces et preuves de proximité avec la Collaboration plus qu'avec la Résistance ; un couple apolitique, jusqu'à ce qu'il comprenne dans l'immédiat après-guerre les bénéfices du compagnonnage avec les communistes auréolés de leur légende d'un passé résistant ; un attelage intellectuel marxiste aux côtés de tous les régimes totalitaires du siècle, pourvu qu'ils fussent de gauche ; une paire d'intellectuels moins animés par l'éthique que par un arrivisme qu'on dirait aujourd'hui médiatique ; une Simone de Beauvoir cachant que sa véritable nature était plutôt homosexuelle et qui fut ce qu'on pourrait appeler dans le langage sartrien *une lesbienne inauthentique*. Précisons...

5

Vierge, puis sartrienne. Avant Sartre, Beauvoir mène la vie sage et rangée d'une fille de famille petite-bourgeoise : elle croit en Dieu, s'engage à seize ans dans les Equipes sociales catholiques et se demande pourquoi on voudrait élever les ouvriers en leur parlant de littérature... Un an plus tard, elle finit par s'y faire. A dix-huit ans, en 1926, à propos du mariage elle écrit qu'il est « le plus grand bonheur que je puisse rencontrer dans cette vie » (*Cahiers de jeunesse*, 74). L'année suivante, à la date du 19 janvier 1927, elle a dix-neuf ans, elle confesse un désir d'enfant avec son cousin Jacques – qui finira clochard. A vingt ans, au lycée donc, elle croit toujours en Dieu. En témoigne cette note du 7 juin 1928 : « Quoi d'impossible, Seigneur, quoi d'impossible à ce que Vous soyez ? Pendant trois heures j'avais crié tout ce qui m'écartait de Vous ; et puis ce mouvement qui m'a emportée brusquement, et Vous étiez là » (453). A cette époque, troublée par la foi, hantée par la question de Dieu, Beauvoir refuse la sensualité et la sexualité en dehors d'un amour authentique, elle a peur des hommes, se sent attirée physiquement par les femmes. Zaza en particulier, souhaiterait un baiser d'elle mais répugne au sexe pour le plaisir – « cela m'écœure et j'ai envie de fuir » (475). « Je veux, écrit-elle, un don de mon corps que ferait mon cœur, non à cause d'un trouble appel venant du corps lui-même ; je haïrais toute caresse seulement charnelle » (*id.*). Elle a vingt ans.

Bachelière, elle prépare l'agrégation de philosophie à Paris. Elle rencontre une bande de garçons, dont Sartre ; tombe amoureuse de René Maheu, Herbaud dans les Mémoires, qui est déjà marié. Elle côtoie Nizan, qu'elle méprise à cause de son mariage ; elle écrit : « Apparition du Grand-Duc sans sa femme (elle me pèse, m'agace, avec sa fausse vie) » (720). Mais également Lévi-Strauss, Gandillac, Merleau-Ponty. En 1929, elle est encore vierge : « Personne n'est assez grand pour mériter ce don total de moi-même ! » (Sallenave, *Castor de guerre*, 85). Elle est toujours amoureuse de Jacques et pas de Sartre – « Sartre ne m'est pas sympathique, il est de ces gens qui n'admettent pas, et interprètent » (*Cahiers de jeunesse*, 704), écrit-elle le samedi 22 juin 1929.

Sartre la courtise, lui offre des cadeaux qu'elle dénigre. Ils préparent l'agrégation, elle est impressionnée par « sa générosité intellectuelle » (725). Le lundi 22 juillet elle écrit ceci : « Extraordinaire influence de Sartre – depuis treize jours que je connais ce garçon, il fait le tour de moi, me prévoit et me possède. Besoin intellectuel de sa présence, et émoi devant sa sympathie. » Et quelques lignes plus loin : « Je m'abandonnerai à cet homme avec une confiance absolue » (*ibid.* 734). Elle cède après une joute intellectuelle devenue fameuse : Beauvoir fut séduite par le cerveau de Sartre, un organe dont elle fut amoureuse toute sa vie – et ne trompa jamais...

6

Théorie des amours nécessaires. L'hagiographie omet presque toujours de préciser que Sartre avait été fiancé en 1928 à la fille d'un épicier de Lyon, cousine d'un copain de l'ENS (Ingrid Galster, *Beauvoir sans tous ses états*, 65). Le prétendant avait envoyé ses parents faire la demande officielle, mais la famille avait vu d'un mauvais œil l'échec du jeune homme à l'agrégation de philosophie. Fin septembre 1929, Simone de Beauvoir hésite entre son cousin et Sartre... Elle écrit : « Devant vous je n'aime que vous. Devant lui je n'aime que lui » (Sallenave, 100). Lorsque Jacques lui annonce son mariage le 2 octobre, elle répond alors aux avances de Sartre. Ce fut sa première relation sexuelle. Il y eut coups de foudre plus incandescents...

Au lit, Sartre ne s'est pas montré très performant. Simone de Beauvoir note qu'elle se donne plus que son partenaire. Quand il a sexuellement obtenu ce qu'il désirait, un trophée de plus sur son tableau de chasse, Sartre passe à quelqu'un d'autre. Il lui faut faire comprendre à sa partenaire qu'elle devra accepter, si elle souhaite que la relation dure, le partage avec d'autres femmes. Animé par les mêmes ressorts que tous les mammifères mâles, mais disposant d'un néocortex de normalien, Sartre amène Beauvoir sur son terrain en lui parlant de contingence. La rhétorique aidant, il habille philosophiquement l'agencement qui fait les délices des boulevardiers et professe : « Entre nous il s'agit d'un amour nécessaire : il convient que nous connaissions aussi des amours contingentes » (*La Force de l'âge*, 24)...

Sartre propose un bail reconductible de deux ans : une théorie de l'amour libre encadrée par un contrat synallagmatique – Tristan et Iseut chez le notaire... Il s'agira de tout se dire, de ne rien se cacher, de faire de leur couple le roc solide sur lequel s'accrocheront ponctuellement des histoires amoureuses et sexuelles de passage sans conséquences. La correspondance de Sartre et Beauvoir témoigne que ce beau projet de transparence libertaire fut concrètement un théâtre de mensonges, de tromperies, de sadomasochisme, où l'exhibitionnisme et le voyeurisme du couple s'effectuait au détriment des partenaires, traités comme des choses. La théorie sartrienne du couple fut un fiasco pour eux et leurs victimes.

7

Pratique des amours contingentes. Les *Mémoires d'une jeune fille dérangée* de Bianca Lamblin révèlent les rouages de cette machine sartrienne à objectiver les victimes sexuelles du couple : cette jeune fille entretint une passion avec Beauvoir, son professeur de philosophie, puis une histoire sexuelle avec Sartre qui détruisit le trio selon son caprice en 1940. Après guerre, Bianca renoue avec Beauvoir et la revoit régulièrement pendant quarante ans, jusqu'à sa mort. La publication des lettres en 1990 lui montre l'envers du décor : une Simone de Beauvoir méchante, envieuse, manipulatrice, calculatrice, intrigante, mesquine, hypocrite, menteuse. L'auteur du *Deuxième Sexe* fut très loin de ce qu'enseigne son livre : l'égalité, la fraternité, le respect, l'équité dans l'intersubjectivité sexuée et sexuelle...

A la rentrée scolaire 1937, Bianca Lamblin a seize ans ; Beauvoir, vingt-neuf ; Sartre trente-deux. Habillée par sa mère, Beauvoir porte de fausses nattes et de petits cols blancs qui, dans la chambre, se révèlent des plastrons postiches. Elle fait cours pour les meilleures élèves et montre un mépris cinglant pour les autres. En mars 1938, l'élève et le professeur se retrouvent en dehors du lycée. Emotion, éblouissement, excitation de la jeune fille. Beauvoir se raconte, elle explique les modalités de son couple avec Sartre : pas de mariage, pas d'enfants, pas de fidélité sexuelle, pas de toit commun, de la liberté au lit, mais l'obligation de raconter à l'autre les détails de leurs histoires sexuelles. Sartre et Beauvoir avaient déjà vécu un trio avec Olga Kosakiewicz – Beauvoir le raconte.

Beauvoir explique qu'elle a conclu avec Sartre « un mariage morganatique » – de fait, Sartre utilise l'expression dans une

lettre de 1930 – « Ma petite épouse morganatique » (*Lettres au Castor*, 41). Et Beauvoir la reprend à son compte. Ainsi, dans *La Force de l'âge* (24), elle légitime le mot pour qualifier leur relation ! Elle s'en amuse en disant que, selon les circonstances, au quotidien ou dans des soirées chics, ils étaient « M. et Mme Organatique » ou bien encore « M. et Mme Morgan Hattick »... Or, que signifie *morganatique* ? Le *Dictionnaire culturel en langue française* d'Alain Rey nous en donne une stupéfiante définition quand on connaît l'œuvre philosophique féministe de Beauvoir : « Se dit de l'union contractée par un prince et une femme de condition inférieure, et de la femme ainsi épousée ». Sartre en prince marié ; Beauvoir, en épouse de condition inférieure ! Un pacte égalitaire, le contrat sartrien ? Ou une règle du jeu imposée par l'homme à sa partenaire soumise ? On peine à croire que ces deux agrégés de philosophie aient ignoré le sens de ce mot...

Beauvoir entretient des relations sexuelles avec sa jeune élève, puis elle l'envoie dans les bras de Sartre – la jeune fille a dix-sept ans, Sartre trente-trois. Pour Bianca Lamblin, nul doute que Beauvoir séduisit des femmes pour le compte de son époux morganatique. Sartre conduit sa jeune victime dans un hôtel où il lui dit : « La femme de chambre de l'hôtel va être bien étonnée, car hier j'ai déjà pris la virginité d'une jeune fille » (Lamblin, 54-55). Dans la chambre, il se déshabille, et se lave les pieds dans le lavabo. Elle demande que le rideau soit tiré ; il refuse. Elle a gardé son collier ; il se moque d'elle. Il ne parvient pas à la posséder ; elle comprend qu'il répugne à la chair. Plus tard, il parvient à ses fins ; Bianca Lamblin affirme qu'entre elle et lui il n'y eut que frigidité sans qu'il s'en émeuve. A la fin de son entretien avec Beauvoir en 1974, Sartre parle de : « La vraie vie où on n'a pas besoin d'un corps » (*La Cérémonie des adieux*, 520). Bianca Lamblin rapporte qu'avec Beauvoir, les choses étaient différentes sur le plan physique : « Elle avait, contrairement à Sartre, une capacité d'abandon réconfortante » (59).

Sartre, prisonnier, écrit une lettre de rupture à Beauvoir en février 1940. Un échange entre Sartre et Beauvoir renseigne sur l'identité sexuelle du philosophe : « Il me semble que jusqu'ici je me suis conduit en enfant vicieux dans les rapports physiques avec les gens. » Puis : « Il me semble qu'il y a là quelque chose de très abîmé en moi. » Sartre se sent « un salaud de petite envergure, par-dessus le marché une espèce de sadique universitaire et de Don Juan fonctionnaire à faire vomir » (*Lettres au Castor*, 94). Il demande son avis à Beauvoir dans une lettre datée du 24 février 1940.

Dans l'édition des lettres de Beauvoir à Sartre, non expurgée si l'on en croit la préface de Sylvie Le Bon, il existe une lettre avant celle qu'il envoi le 24 février, la lettre 168 datée du lundi 19 février 1940, puis une lettre après, numérotée 169 et datée du mardi 27 février. Dans cette dernière, elle écrit : « J'ai eu plus de tristesse de penser à la lettre sévère que je vous ai écrite hier » – donc le lundi 26 février, jour probable de la réception de la lettre de Sartre... Comme par hasard, cette lettre ne se trouve pas dans l'édition ! Beauvoir dit : « Je vous aime tant et tous ces blâmes accumulés sur votre tête ont dû vous être désagréables. » Il s'agit donc d'une lettre dans laquelle l'exercice concret des amours contingentes ne semble pas aussi idyllique que Beauvoir l'écrit sans cesse dans la version, légendée des Mémoires.

Lorsque Sartre rompt avec Bianca, qui est juive, nous sommes en 1940, dans la France de Vichy qui, nul ne l'ignore, déporte les juifs dans les camps de la mort. Cynique, Beauvoir écrit de la jeune victime qu'elle « hésite entre le camp de concentration et le suicide, avec préférence pour le suicide : elle appelle ça sentir sa destinée. Je me suis réjouie de votre rupture, car seule je suis drôlement plus libre devant elle » (*Lettres à Sartre*, 113). Le camp de concentration ou le suicide comme alternative, voilà, fin 40, une Simone de Beauvoir qui n'est pas indemne de l'antisémitisme qui règne alors.

Bianca Lamblin découvre, lors de la parution de la correspondance, que Beauvoir recourt aux poncifs antisémites pour parler d'elle : elle la compare à « une juive pieuse », décrète qu'elle veut toujours « tirer profit » et « faire un bon placement » (*Journal de guerre*, 193), qu'elle « pleure devant un mur de lamentation qu'elle élève de ses propres mains diligentes, qu'elle élève souvent pour protéger des richesses positives qu'elle veut àrement défendre. Quelque chose du vieil usurier juif qui pleure de pitié sur le client qu'il accule au suicide. Terriblement "intéressée" – avec des idées généreuses qui sont senties passionnément et excluent les intérêts auxquels elle s'accroche. Mais telle quelle, avec ses côtés antipathiques de femme d'affaires juive, elle me plaît et m'intéresse » (*id.*). Vieil usurier juif qui accule son client à la mort, femme d'affaires juive intéressée, voilà qui, un 10 décembre 1940, fait froid dans le dos...

Pendant la captivité de Sartre, Beauvoir mène de front cinq relations qui mélangent le nécessaire et le contingent : avec deux hommes, Sartre et Bost, et avec trois femmes, Olga, Bianca et Nathalie Sorokine, trois anciennes élèves... Quand Bianca apprend qu'en même temps qu'elle Beauvoir entretient une relation avec Bost (qui, rappelons-le, épousera Olga Kosakiewicz, une ancienne maîtresse de Sartre et de Beauvoir, après avoir eu une histoire avec Sylvie Le Bon, maîtresse de Beauvoir qui, elle aussi, eut une histoire avec Sartre...), elle rompt avec le couple. Elle épouse alors Bernard Lamblin le 12 février 1941 – avec qui elle vivra trente-sept ans, jusqu'à sa mort en 1978. A la fin de l'hiver 1942, Bianca brûle sa correspondance avec Sartre et Beauvoir.

Ce couple prétendument libre fut un assemblage machiste d'un Sartre douloureusement subi par Simone de Beauvoir. La correspondance, du moins ce qui n'a pas été censuré, le montre assez : les frasques de Sartre avec Dolorès Vanetti, Olga et Wanda Kosakiewicz, puis, plus tard, Arlette El Kaïm, ont été douloureusement vécues par Beauvoir. Ainsi, quand Sartre rompt avec Dolorès, elle écrit de Chicago où elle vit avec son amant transatlantique : « Vous avez très très bien fait pour Dolorès, il y en a marre que les gens nous fassent chier. A bientôt mon cher amour » (*Lettres à Sartre*, 397).

Beauvoir disait déjà en septembre 1929, l'année de sa rencontre avec le futur grand philosophe : « Jean-Paul, comme il faut que je vous aime pour vouloir malgré tout (sic) jouer avec vous les jeux qui vous plaisent ! » (*Cahiers de jeunesse*, 785). En 1973, dans un entretien avec Alice Schwarzer, à propos du fonctionnement de ce couple, Beauvoir convient qu'il objectivait les autres et que « ce n'était pas très agréable pour eux. Effectivement, ils ont parfois été lésés. Notre relation n'est donc pas, elle non plus, au-dessus de toute critique » (55). Dont acte. A Bianca, Beauvoir dit un jour : « Nous avons été bien légers, nous avons été bien légers » (Lamblin, 202). Bianca Lamblin s'allongea plusieurs années sur le divan de Jacques Lacan... Elle publiera *Mémoires d'une jeune fille dérangée* en 1993. Voici la dernière phrase : « Sartre et Simone de Beauvoir ne m'ont fait, finalement, que du mal » (207). Dans *La Force de l'âge* (300), Simone de Beauvoir écrit : « Je trichais quand je disais : on ne fait qu'un. »

En vacances grâce à Mussolini. Beauvoir a donc construit une première légende : celle du couple alternatif et libertaire, hédoniste et postchrétien, solaire et porteur de promesses pour une éthique existentialiste. Elle a forgé une deuxième légende : celle du couple politiquement engagé, notamment dans la Résistance. Couple sympathisant des causes de gauche, mais n'allant pas voter et restant sur le trottoir lors des manifestations du Front populaire ; couple de résistants, mais sans aucun témoignage confirmant cette légende ; couple antifasciste, mais volant au secours de tous les fascismes, pourvu qu'ils s'exercent à gauche...

Dans *La Cérémonie des adieux*, fragment final de la légende, Beauvoir questionne Sartre sur la politique. En 1974, il dit : « J'avais horreur des fascistes. Je me rappelle, à Sienne, avoir vu des fascistes en marche, un groupe de fascistes avec un chef à leur tête, un gros bonhomme boursoufflé, avec une chemise noire, et il m'avait fait horreur » (482). Sienne, c'est un voyage effectué l'été 1933. Fort opportunément, il n'existe pas d'année 1933 dans la correspondance de Sartre ni dans celle de Beauvoir ; on ne saura donc pas comment, eux qui racontaient tout dans les moindres détails, ont vécu leurs vacances en Italie et comment ils se sont comportés devant les fascistes.

En revanche, on peut lire ceci dans *La Force de l'âge* : « Cette année-là, Mussolini avait organisé à Rome une "exposition fasciste" et, pour y attirer les touristes étrangers, les chemins de fer italiens leur consentaient une réduction de 70 %. Nous en profitâmes sans scrupules. (...) Pour faire valider nos billets à prix réduits, il nous fallut nous présenter à l'exposition fasciste. Nous jetâmes un coup d'œil sur les vitrines où étaient exposés les revolvers et les matraques des "martyrs fascistes" » (160-

161). Sartre a horreur des fascistes croisés dans la rue, mais il ne ressent pas le même dégoût quand il bénéficie de tarifs préférentiels offerts par le régime du Duce et que, pour profiter de la réduction, il visite une exposition à la gloire du régime de Mussolini ! Il y eut antifascistes plus résolu...

9

Une fausse évasion. Toujours dans *La Cérémonie des adieux*, Sartre reprend la légende de son évasion de stalag. Il dit : « J'étais dans un stalag où les journées filaient semblables les unes aux autres. Puis, je me suis évadé et je suis revenu en France » (512). Simone de Beauvoir donne cette même version dans *La Force de l'âge* : le philosophe arrive à Paris et la retrouve : « Il me raconta d'abord son évasion » (492). Comme Sartre parle beaucoup, et Beauvoir également, il leur arrive parfois de dire la vérité en oubliant le mensonge propagé dans leurs livres. Ainsi, dans un entretien avec Gerassi en mars 1971, Sartre dit : « J'ai été transféré à Paris après avoir été libéré (*sic*) du stalag » (Gerassi, 134). Quand on a pris la peine de s'évader, comment pourrait-on avoir été libéré ?

Dans *Une si douce Occupation*, Gilbert Joseph donne une tout autre version de cette fausse évasion qui fut en fait une libération en bonne et due forme. Comment peut-on en effet souscrire à cette version donnée par Sartre à Gerassi de cette supposée évasion : « Ma sortie, ça a été un coup de bol. J'ai vu une brèche et je me suis mis à marcher. Puis je suis allé au centre militaire et je me suis fait démobiliser » (Gerassi, 193)... Gilbert Joseph, résistant dans les maquis du Vercors à l'âge de dix-sept ans, a été outré de voir Sartre et Beauvoir faire carrière, après guerre, dans la célébration de l'engagement et prétendre avoir été résistants, alors qu'ils vécurent aux antipodes de ce qu'ils écrivaient. Il a donc publié ce livre et fourni son hypothèse. Elle est terrible...

Gilbert Joseph prouve que Sartre a refusé deux fois de s'évader : une fois, avec Georges Gillot qui y parvint, une autre avec Henri Longepierre et Crouvazier auxquels Sartre, selon le témoignage du premier, refusa de s'associer pour s'enfuir. Sartre passa devant une commission dans laquelle siégeait un membre de la Gestapo : qu'il ait pu simuler une maladie paraît inenvisageable. Il fut libéré de manière très officielle et passa la porte du stalag de façon légale. Pour quelles raisons ? Gilbert Joseph émet deux hypothèses : la première, en paiement de ses bons et loyaux services de dramaturge. Il avait en effet écrit une pièce de théâtre, *Bariona*, qui mettait en scène une nativité dans laquelle des juifs incarnaient les clichés antisémites, loqueteux, pouilleux, sales, derrière des barbelés et cette mise en scène avait bien fait rire les soldats du Reich (85).

Il existe une seconde hypothèse à cette libération. On la trouve sous la plume de Gilles et Jean-Robert Ragache dans *La Vie quotidienne des écrivains et des artistes sous l'Occupation*. Sartre aurait été libéré sur intervention de Pierre Drieu La Rochelle, collaborationniste notoire, directeur de la *Nouvelle Revue française* publiée par Gallimard, l'éditeur de Sartre. En effet : « A l'automne 40, Drieu avait noté dans son carnet une liste d'écrivains prisonniers - où figurait Sartre - suivie de la mention : « Demander la libération des auteurs - contrepartie de mon action NRF » (76). Libéré par l'un des collaborateurs les plus emblématiques, voilà qui ne pouvait être consigné dans le récit légendaire de Beauvoir.

10

Une résistance imaginaire. A rebours de ce qu'enseignent l'histoire et la vérité, Beauvoir écrit donc la légende du couple, celle de l'antifascisme, puis celle de l'évasion. Elle construit également la légende d'un couple de résistants. Libéré de son stalag, Sartre redevient professeur au lycée Pasteur à Paris ; Beauvoir enseigne toujours au lycée Molière. Elle présente son compagnon comme désireux d'entrer dans la Résistance, elle rapporte une réunion de copains avec Jean-Toussaint Desanti qui propose des attentats individuels, notamment contre Déat, mais personne ne sait fabriquer de bombes ou lancer des grenades - la vulgate veut que Desanti soit devenu résistant dès l'automne 40... Faute d'action, la principale activité du rassemblement de copains promu « groupe de résistants » devient le « recrutement » (*La Force de l'âge*, 495), autrement dit la cooptation de nouveaux amis normaliens. Beauvoir écrit : « Notre principale activité, outre le recrutement, consisterait (*sic*) pour l'instant à recueillir des renseignements et à les diffuser par un bulletin et des tracts » (*id.*). A cette époque, Sartre « s'aboucha » (!) avec un professeur d'anglais de droite qui faisait du renseignement pour l'Angleterre. Sans suite...

Beauvoir rapporte également que Sartre « rencontra plusieurs fois Cavaillès qui avait fondé à Clermont le mouvement "Deuxième Colonne" et qui faisait la navette entre l'Auvergne et Paris » (*ibid.* 496). Jean Cavaillès, normalien, agrégé de philosophie, logicien, docteur, fut mobilisé en 1939, arrêté, fait prisonnier, il s'est évadé. Il est co-fondateur, avec Lucie Aubrac et Emmanuel d'Astier de La Vigerie, du Mouvement Libération Sud et fondateur du journal clandestin « Libération ». Il rencontre plusieurs fois de Gaulle à Londres. Arrêté par la Gestapo, torturé, il est fusillé le 17 février 1944. Si Beauvoir et Sartre avaient vraiment voulu entrer dans un réseau de résistance, on imagine mal qu'ils soient passés à côté des opportunités offertes par les rencontres avec Jean Cavaillès, héros de la Résistance française.

La Force de l'âge (496) nous apprend que Bost, alors amant de Beauvoir, ami de Sartre, transportait dans les rues une machine à ronéotyper... Dans *Une si douce Occupation* (150), Gilbert Joseph démonte cette fiction : le volume et le poids d'une telle machine ne permettait pas de traverser Paris avec ce genre d'engin sous le bras ou même sur le porte-bagages d'une bicyclette. Pour preuve, Paulhan et l'écrivain Jean Blanzat, quand ils durent se séparer de celle du réseau du Musée de l'Homme, ont été obligés de la démonter pour la transporter pièce par pièce afin de pouvoir la jeter dans la Seine...

A défaut d'action aux côtés de résistants avérés, dont Cavaillès, faute de recrutements réels et d'informations dignes de ce nom, Beauvoir écrit qu'il fallait aussi préparer intellectuellement l'avenir, l'après-guerre : « L'essentiel de notre programme tenait en deux mots - dont la conciliation pose de vastes problèmes - qui servaient à baptiser notre mouvement : "Socialisme et Liberté" » (*La Cérémonie des adieux*, 496). Sartre prétend avoir trouvé ce nom et être devenu socialiste à cette époque (494). Ce « groupe » rassemble la famille libidinale de Sartre (Beauvoir, Bost, les deux sœurs Kosakiewicz, Jean Pouillon) et quelques normaliens, soit, dit son hagiographe Annie Cohen-Solal, une cinquantaine de personnes.

Dans *Les Ecrits de Sartre*, Contat et Rybalka écrivent : « Sartre a écrit deux ou (*sic*) trois textes dans le bulletin clandestin du groupe "Socialisme et Liberté" en 1941. Ce bulletin, qui n'eut que quelques (*sic*) numéros, semble bien (*sic*) être définitivement perdu. Le *Catalogue des périodiques clandestins diffusés en France de 1939 à 1945* publié par la Bibliothèque nationale n'en fait aucune mention (*sic*) » (81). Il est étonnant qu'il ne reste aucune trace concrète, aucune archive tangible de l'activité de tant de personnes ayant rédigé et distribué tellement de tracts !

Dans *La Cérémonie des adieux*, Sartre affirme avoir rédigé une Constitution destinée à remettre sur pied à gauche la France de l'après-guerre... « On » (495) lui avait demandé d'écrire ce texte - mais ni Beauvoir ni Sartre ne se souviennent de qui se cache derrière ce « on »... Sartre, à qui Beauvoir pose la question « Qui vous avait demandé de faire cette Constitution ? », répond : « Je ne me rappelle plus. C'est quand de Gaulle était à Alger je crois » (495). Autrement dit, à la mi-43... Etonnement, il ne reste plus non plus aucune copie de ce document ! Alors que *Bariona*, une pièce écrite en captivité au stalag, nous est parvenue, ce projet de Constitution n'a jamais été vu par personne. Sartre affirme pourtant qu'un exemplaire a été envoyé à de Gaulle, qu'un autre a été perdu, mais retrouvé par Jean Kanapa, un ancien élève de Sartre... La conjugaison de l'impéritie du général de Gaulle, du défaut de talent d'archiviste de Kanapa et du manque de précaution de Sartre et Beauvoir nous prive aujourd'hui de ce document de première importance ! Sartre se souvient juste qu'il avait consacré dans ce texte un grand développement aux juifs...

En 1943, Sartre siège au Comité national des écrivains, ce que le couple signale en omettant de dire qu'il a été refusé en 1941

par les résistants, qui n'en voulaient pas. Entre-temps, les communistes français ont abandonné leur politique de collaboration avec l'occupant national-socialiste comme les y invitait Staline avec son pacte germano-soviétique. Pour faire oublier la collusion du PCF avec les nazis entre le 23 août 1939 et le 22 juin 1941, période pendant laquelle les militants du PC fustigeaient de Gaulle et la Résistance, le Parti se refit une santé après la victoire de Stalingrad en s'engageant dans la Résistance et en créant le mythe du Parti des Résistants. Sartre qui fut, on le verra, le contraire d'un résistant jusqu'à cette date, le devint, comme tant d'autres qui, jusqu'alors, s'étaient assez bien arrangés des conditions d'occupation.

Beauvoir dit également que Sartre et elle ont sillonné la France, rencontré Gide, puis Malraux, tous deux sollicités pour entrer en résistance, mais que personne n'a souhaité les rejoindre. Danièle Sallenave écrit dans *Castor de guerre* que, à cette époque, Beauvoir a dû composer avec la mort lors... d'un « accident de bicyclette en zone sud où elle l'a "frôlée" » (284) – en fait, le texte de Beauvoir dit « touchée » (511). On apprend aussi dans ces pages édifiantes que le vin blanc a joué son rôle dans la sortie de route... Gageons que la mort ne la frôla que cette fois-ci.

Pour les besoins de son ouvrage, Gilbert Joseph a contacté Henri Noguères, auteur d'une *Histoire de la Résistance en France de 1940 à 1945* en dix volumes (édition revue et complétée de 1982), afin de l'interroger sur la résistance de Sartre et Beauvoir. Il s'étonne que les noms du philosophe et de sa compagne ne se trouvent pas mentionnés une seule fois dans son monumental ouvrage. Réponse de l'auteur : « Parce que Sartre n'a jamais été un résistant ». Gilbert Joseph demande alors à Noguères de chercher tout de même, pour trouver ne serait-ce qu'une ou deux preuves, même infimes, de cette résistance. Henri Noguères consent, recherche et écrit à Gilbert Joseph : « Je maintiens qu'en une vingtaine d'années consacrées à la recherche et à des travaux sur l'histoire de la Résistance en France, je n'ai jamais rencontré Sartre ou Beauvoir » (366).

11

Les faits contre les mots. Aucun document ne nous permet donc de voir concrètement Sartre et Beauvoir engagés dans la Résistance. Il faut se contenter du récit donné par Simone de Beauvoir, une narration reprise en chœur par des centaines d'auteurs, y compris des historiens, qui prennent pour argent comptant cette version légendaire de la Résistance telle que Beauvoir la raconte. Si l'on ne trouve aucune trace de tract, aucun document, aucun journal, aucune constitution, aucune mention chez Cavaillès ou dans les Mémoires de De Gaulle, c'est qu'il n'y eut aucun texte à présenter pour témoigner, faire foi, fonder la vérité d'un engagement concret dans la Résistance. La résistance de Sartre et Beauvoir n'existe donc qu'en vertu du seul témoignage donné par Beauvoir...

(Précisons que le général de Gaulle, qui ne manquait pas de respect pour le philosophe, lequel a passé sa vie à le traiter de « fasciste », sinon de « maquereau réac » (Gerassi, 13), de « merde », (51), de « crétin pompeux » (147), de « monstre » (195), de « foutu salaud » (349), d'« homme de Neandertal » (393), de « porc » (393), aurait volontiers signalé avoir reçu en 1943 des mains celui qu'il appelait « Mon Cher Maître » un projet de Constitution signé de sa main – et qu'il ne l'aurait pas mis à la poubelle. Sartre était déjà notoire avant guerre.)

En revanche, il existe nombre de témoignages accablants qui, du début à la fin de la guerre, prouvent que, n'ayant jamais été résistants, Sartre et Beauvoir ont franchement *collaboré*, autrement dit : clairement manifesté une intelligence avec l'ennemi national-socialiste... Pour une fois, donnons raison à Sartre qui affirme : « Oubliez le discours, regardez les faits ; vous savez, comme on dit, ce sont les actes qui comptent » (Gerassi, 51). A cette aune, le couple Sartre et Beauvoir ne mérite plus grande considération...

Beauvoir aborde l'exode en esthète. Dans son *Journal de guerre*, elle écrit : « C'était composé comme un tableau, on aurait dit des tableaux de Breughel, c'était émouvant au possible justement, parce que ce n'était pas misérable mais très beau » (303). En remontant vers Paris, nullement gênée par un acte qui, si l'on en croit les principes de l'éthique existentialiste, engageait l'humanité tout entière, Beauvoir monte dans un camion allemand pour accélérer son retour vers la capitale, distante de cent soixante-dix kilomètres. Parlant des soldats chauffeurs de l'armée d'occupation, elle écrit : « Ils étaient vraiment gentils, ils ne semblaient pas exécuter des consignes mais avoir spontanément envie de rendre service » (*La Force de l'âge*, 463) ! Naïveté d'y consentir ; naïveté de l'écrire ; naïveté de le publier en 1960...

Laissons de côté le fait que Beauvoir et Sartre signent tous les deux le formulaire de Vichy par lequel ils certifient n'être ni juifs ni francs-maçons (Gerassi, 193) – Beauvoir se justifie en écrivant : « Je trouvais répugnant de signer, mais personne ne s'y refusait : pour la plupart de mes collègues comme pour moi il n'y avait aucun moyen de faire autrement » (*La Force de l'âge*, 478). Oublions que Sartre ne trouve rien à redire au fait qu'à son retour de captivité il est nommé à Condorcet en 1941 sur le poste d'un professeur juif interdit d'enseignement par les lois de Vichy.

Fonctionnaires de l'Education nationale, ils placent la sécurité de l'emploi et la tranquillité au-dessus d'un engagement dont ils expliqueront après guerre son caractère majeur puisque, Sartre dit dans *L'Existentialisme est un humanisme* : « Notre responsabilité est beaucoup plus grande que nous ne pourrions le supposer, car elle engage l'humanité entière » (26). Suivent des exemples : adhérer à un syndicat chrétien plutôt que communiste, c'est vouloir la résignation pour toute l'humanité et non la libération ; se marier, avoir des enfants, c'est engager l'humanité dans sa totalité sur la voie de la monogamie. On pourrait ajouter : signer un formulaire émanant du régime antisémite de Vichy attestant qu'on n'est pas juif, c'est lancer l'humanité entière sur le chemin de l'antisémitisme... Pour ceux qui prétendent n'avoir pas le choix et subir la loi d'un déterminisme plus fort qu'eux, Sartre recourait à deux épithètes infamantes, il les nommait *lâches* ou *salauds*...

12

Lâches et salauds. *Lâches* et *salauds*, Sartre et Beauvoir le sont clairement si l'on en juge par leurs engagements pendant l'Occupation. Sartre écrit dans *Comœdia*, un journal collaborationniste, le 21 juin 1941. S'il ne reste aucune trace de ce qu'il prétend avoir écrit dans la revue « Socialisme et Liberté », il en reste de ce journal dans lequel, Contat et Rybalka le mentionnent dans *Les Ecrits de Sartre*, « il avait accepté de tenir la chronique littéraire. Sa participation en resta là car "la première règle sur laquelle s'accorderont les intellectuels résistants, c'est qu'ils ne devaient pas écrire dans les journaux de la zone occupée" » (*La Force de l'âge*, 498) ».

Etrange que les deux bibliographes en appellent à l'autorité de Beauvoir comme si elle était incontestable puisque, quelques pages plus loin dans ce volume qui en contient 786, Sartre qui n'aurait pourtant écrit qu'une seule fois dans *Comœdia* se trouve crédité d'une autre contribution à la date du 5 février 1944, un Hommage à Jean Giraudoux pour sa disparition. Qui était Jean Giraudoux ? Un homme qui vitupère contre les émigrés en général et les juifs en particulier : « Je ne parle pas de ce qu'ils prennent à notre pays, mais en tout cas, ils n'y ajoutent rien. Ils l'embellissent rarement par leur apparence personnelle. Nous les trouvons grouillants sur chacun de nos arts ou de nos industries nouvelles ou anciennes, dans une génération spontanée qui rappelle celle des puces sur un chien à peine né... Des centaines de mille d'Askhenazis, échappant des ghettos polonais ou roumains, dont ils rejettent les règles spirituelles mais non le particularisme, entraînés depuis des siècles à travailler dans les pires conditions, qui éliminent nos compatriotes, tout en détruisant leurs usages et leurs traditions de tous les métiers du petit artisanat : confection, chaussure, fourrure, maroquinerie, et, entassés par dizaines dans des chambres, échappent à toute investigation du recensement, du fisc et du travail » (*Les Pleins Pouvoirs*).

Le même Giraudoux défend Hitler en 1939. Toujours dans ce livre : « Le pays ne sera sauvé que provisoirement par ses seules frontières armées ; il ne peut l'être définitivement que par la race française, et nous sommes pleinement d'accord avec Hitler

pour proclamer qu'une politique n'atteint sa forme supérieure que si elle est raciale : car c'est aussi la pensée de Colbert et de Richelieu. » Giraudoux, ami de Ribbentrop, ministre des Affaires étrangères du Reich, patron du Commissariat général à l'Information de Vichy, n'était pas ce qu'il est convenu d'appeler un résistant. Que Sartre célèbre la mémoire de cet homme dans une revue collaborationniste en mars 1944 ne plaide pas en faveur d'un engagement dans le bon camp !

Beauvoir prétend donc que Sartre n'a écrit qu'une seule fois dans ce journal. Parlant de cette première chronique sur Melville, elle écrit : « Il lui consacra sa première critique. Elle fut aussi la dernière (*sic*) car, une fois le numéro sorti, Sartre réalisa que *Comœdia* était moins indépendant que ne l'avait dit, et sans doute espéré, Delange » (*La Force de l'âge*, 498) – le patron de la revue. La réalité est tout à fait différente, on l'a vu : d'abord, le philosophe publie un autre texte en 1944, ensuite, il donne un entretien sur sa pièce *Huis Clos* (pièce présentée comme résistante parce que Sartre joue sur la confusion entre la liberté métaphysique dont il entretient et la liberté politique...), enfin, il participe à un jury de scénarios en 1943 pour cette revue associée à la Gaumont. Le même journal fait de Sartre l'auteur de l'année 1943...

À la Libération, le juge Zoussmann instruit le dossier *Comœdia* et sollicite le philosophe pour connaître ses rapports avec la revue. Sans aucun scrupule, Sartre écrit une lettre aujourd'hui classée aux Archives nationales. Gilbert Joseph la reproduit dans *Une si douce Occupation* : « Je lui ai demandé (à Delange) si je serais libre d'écrire ce que je penserais – même à l'occasion d'un ouvrage de Céline – et il m'assura que je serais parfaitement indépendant. Néanmoins, je décidai, après consultation de mes amis, de m'abstenir de toute collaboration (*sic*). Je le fis non par défiance de *Comœdia*, mais pour que le principe d'abstention ne souffrît aucune exception » (174) – le principe étant qu'il ne fallait pas publier dans la presse collaborationniste, Beauvoir l'ayant ainsi formulé dans *La Force de l'âge* : « (ne) pas écrire dans les journaux de la zone occupée » (498)... Si l'on en croit sa lettre au juge, Sartre ne *collabora* donc pas...

13

Travailler à Radio-Vichy. Delange, le directeur de cette revue collaborationniste, fut une relation de Jean-Paul Sartre puisqu'il obtint pour Simone de Beauvoir un travail à Radio-Vichy... Dans une lettre envoyée à Beauvoir, le philosophe écrit le 8 juillet 1943 : « Delange, qui est décidément une perle, m'a dit ce matin qu'il allait vous trouver quelque chose : 12 sketches radiophoniques à raison d'un par mois à arranger pour l'année prochaine (on vous fournit l'idée, vous faites le dialogue – ça dure dix minutes), qui vous seraient payés de 1 500 à 2 000 balles. Ce serait déjà fort beau. Ça vous prendrait bien quatre heures par mois. J'ai accepté pour vous d'enthousiasme » (*Lettres au Castor*, 312).

Du 17 janvier 1944 au 10 avril de la même année, Beauvoir livre douze émissions, diffusées sur une station sur laquelle on entend également une programmation intitulée « La milice française vous parle » qui permet au milicien Philippe Henriot, surnommé « le Goebbels français », de vociférer deux fois par jour contre les juifs, les résistants, les gaullistes, les Anglais, les francs-maçons, la France libre et Maurice Schumann, la voix de la radio de Londres. Celui qui, quand il partage les ondes avec Beauvoir, est ministre de la Propagande du gouvernement de Vichy ; il sera abattu par les résistants le 28 juin 1944. Ses obsèques nationales seront célébrées dans la cathédrale de Paris par le cardinal Suard...

Certes, les douze émissions de Beauvoir ne sont pas politiques, elles relèvent du divertissement – mais, on l'a lu dans la lettre de Sartre, les sujets ne sont pas choisis par sa compagne, mais par la radio. À la lumière des critères de l'éthique existentialiste telle que Sartre et Beauvoir l'enseignent, travailler pour une radio aux ordres du régime de Vichy engage l'universel, la totalité. Pris au piège de leur morale, Sartre et Beauvoir, lui à *Comœdia*, elle à Radio-Vichy, engagent l'humanité dans la voie de la collaboration avec l'occupant national-socialiste. Qu'on se souvienne du principe émis dans *L'Existentialisme est un humanisme* : « Je porte la responsabilité d'un choix qui, en m'engageant, engage aussi l'humanité entière (...). L'homme se trouve dans une situation organisée, où il est lui-même engagé, il engage par son choix l'humanité entière, et il ne peut pas éviter de choisir » (75)...

Légende sur le couple faussement libertaire, légende sur l'antifascisme d'avant guerre, légende sur la prétendue évasion du stalag, légende sur la résistance supposée du ménage, pour ne pas dire mensonges, Sartre et Beauvoir, débarrassés de la légende forgée dans les cinq volumes de Mémoires de Beauvoir, se retrouvent tels qu'en eux-mêmes l'éternité ne les changera pas : opportunistes, carriéristes, ambitieux, intrigants, tout à leur désir de devenir célèbres, insoucieux du monde, des autres, de l'histoire, profitant des facilités offertes par le régime fasciste pour partir en vacances en Italie en 1933, bénéficiant de la probable complicité d'un collaborateur notoire pour quitter le camp de prisonniers en 1940, écrivant pour l'un dans une revue de la collaboration de 1941 à 1944, travaillant, pour l'autre, dans une radio au service du régime de Vichy en 1944, les preuves abondent pour montrer combien le *trajet réel* de ces deux-là n'épouse pas le *trajet fictif* présenté sur le papier ! En 1974, dans un entretien avec Beauvoir, Sartre dit : « De cet endroit où je suis arrivé je regarde mon passé avec bienveillance » (*La Cérémonie des adieux*, 504)...

14

Le livre d'une époque. L'existentialisme fut une philosophie à la mode ; or, la mode est toujours une malédiction pour la philosophie. Les chrétiens, les marxistes, les communistes, les bourgeois ayant vomi sur cette authentique philosophie n'ont probablement jamais lu les livres qui constituent cette pensée exigeante. *L'Etre et le Néant*, sous-titré *Essai d'ontologie phénoménologique*, se présente comme un fort volume de plus de sept cents pages. L'analyse y apparaît dense, serrée, et les concepts très techniques.

Les nombreuses pages consacrées, entre autres, au cogito préreflexif, à l'être du *percipere*, à la dialectique du néant, aux trois dimensions temporelles de la phénoménologie, à la temporalité psychique, à la qualité comme modalité révélatrice de l'être, n'ont probablement pas été lues et méditées par ceux qui prétendaient que Sartre rameutait de belles et jolies filles pour leur faire renifler un camembert pourri et prétendre leur faire vivre ainsi une expérience existentialiste ! Quand François Mauriac parle de l'« excrementalisme », il succombe au bon mot, mais ne produit pas d'analyse digne de ce nom de cette philosophie radicale de la liberté radicale.

Le livre se refuse d'autant au lecteur qu'il use et abuse du vocabulaire phénoménologique réservé aux initiés. Ensuite, Sartre n'a jamais caché qu'il avait écrit ses livres de philosophie sous amphétamines. À propos de la *Critique de la raison dialectique*, il avoue lui-même que ce livre « n'est pas un chef-d'œuvre de plan, de composition, de limpidité » (*La Cérémonie des adieux*, 405). On pourrait, à la rigueur, économiser les efforts sur le plan et la composition, mais pas sur la limpidité... Sartre avoue ingurgiter les pastilles de corydane par dix. Dans *Situations X*, il revoit même la posologie à la hausse : vingt par jour (149), au point d'en avoir la langue pelée et de connaître des épisodes de surdité... Il précise : « Un tube d'orthédrine me faisait une journée » (*La Cérémonie des adieux*, 406).

Le caractère ardu, technique, sinon le discours chamanique de *L'Etre et le Néant*, ne facilitent pas la compréhension de cette œuvre. La vulgarité réduit cette somme philosophique à quelques anecdotes : le garçon de café, le poinçonneur de tickets, la crémation de la cigarette, la boule de billard, le verre d'eau, le jaune du citron, la poignée de mains, etc. Dans l'édition de 1945, le livre comportait un bandeau sur lequel était écrit : « Ce qui compte dans un vase, c'est le vide du milieu »...

Le livre fut plus un fait de civilisation qu'un événement philosophique : il était, en 1943, date de sa parution, un météore conceptuel lancé dans le ciel des idées par un jeune normalien brillant de trente-huit ans, mais un météore qui ne fit pas grand bruit alors ; à la Libération, il devient le bréviaire de la faune de Saint-Germain-des-Prés, dont les zazous, des caves voûtées où

le tabac, l'alcool, le jazz, la danse fournissent autant d'occasions d'expier cinq années de privations, d'Occupation, de frustrations dans la dépense, la frénésie, la consommation de la vie sans modération. Sartre devint le philosophe emblématique de la liberté – *L'Être et le Néant* entretient-il de liberté ontologique et métaphysique ? Peu importe ! L'époque avait soif d'une liberté qu'aucune épithète n'aurait pu contenir ou retenir.

15

Aux temps de la duchesse de Bovouard. L'existentialisme fut donc beaucoup attaqué ; Simone de Beauvoir l'a beaucoup défendu. Elle entre dans la carrière philosophique en passionaria de cette nouvelle philosophie pour batailler contre ceux qui défigurent et dénaturent cette pensée radicalement nouvelle. Elle détonne brutalement dans un monde philosophique où souffle encore l'esprit de Bergson, disparu le 4 janvier 1941, et dans lequel règnent les néokantiens, les spiritualistes, les idéalistes, les néothomistes, et toutes les figures institutionnelles attaquées par Nizan dans *Les Chiens de garde*.

Sartre devient Sartre, et acquiert le leadership sur le monde intellectuel parisien, donc français, donc, à l'époque, européen et international, avec un événement qui peut sembler banal : une conférence donnée le lundi 28 octobre 1945 dans une petite salle publique non loin du théâtre des Champs-Élysées, les Centraux, à l'invitation d'une société savante nommée « Maintenant »... Jacques Calmy et Marc Beigbeder, les deux organisateurs, avaient sollicité Sartre pour une intervention dont le titre fut « L'existentialisme est un humanisme ». La causerie avait été annoncée dans les journaux à l'aide de petites annonces payantes.

Cette conférence, dit-on, fut un happening sans nom : bousculades, chaises cassées, évanouissements, syncopes, cris ; Annie Cohen-Solal parle de deux à trois cents personnes. Dès le lendemain, la presse transforme cette soirée en événement qu'on dirait aujourd'hui médiatique. Maurice Nadeau dans *Combat*, auteur et journal prescripteurs, rapportent l'information. Le bouche-à-oreille fonctionne vite et bien dans Paris. Sartre devient une figure incontournable du monde intellectuel. Le temps de l'écriture, Boris Vian sublime ce moment dans *L'Ecume des jours* en 1947 et raconte les aventures d'un certain *Jean-Sol Partre* et de la *duchesse de Bovouard* – on arrive à cette conférence en corbillard, en parachute, par les égouts ou par la verrière du toit et Sartre fend la foule en chevauchant un éléphant pour parvenir à l'estrade en écrasant des corps...

Vian ne détaille pas la conférence, il écrit juste : « Partre s'était levé et présentait au public des échantillons de vomi empaillé. Le plus joli, pomme crue et vin rouge, obtint un franc succès » (Pléiade, 410). Robert Scipion, parodiant Queneau, rendait compte lui aussi de cette conférence dans un livre intitulé *Prête-moi ta plume*, paru l'année d'avant (1946). Outre de pitoyables jeux de mots (les « Genpaulcarthres » qui sont des « fumeurs de pipe et suceurs de nausée »...), Scipion recourt également à la scatologie pour parler de l'existentialisme et met en scène une cérémonie annuelle baptisée « la Nôlée » au cours de laquelle on sert des vomissements dans les assiettes... Le fromage pourri, l'excrémentalisme, le vomi de Vian ou Scipion – on est loin de l'ontologie phénoménologique sartrienne...

Les conditions épiques de cette prise de parole n'ont pas rendu possible le débat prévu après l'exposé. Sartre refit cette conférence devant un public choisi et restreint. C'est le propos de cette conférence qui fut édité en mars 1946 aux éditions Nagel dans un bref volume de quatre-vingt-six pages aux très grandes marges... Cette publication constitua une aubaine pour les journalistes, contents de trouver dans cet article n'abordant qu'un aspect de l'existentialisme, sa morale, de quoi nourrir leur paresse intellectuelle : ils pouvaient ne pas lire *L'Être et le Néant*, ce gros livre de plus de sept cents pages, le fascicule de *L'Existentialisme est un humanisme* suffisait...

16

Une date philosophique. Contrairement à ce qu'avancent les tenants de la vulgate, ce petit texte (que Sartre reniera) ne manque pas d'intérêt : il signe une ère nouvelle dans l'histoire de la philosophie du xx^e siècle. En effet, Sartre sort la philosophie du lieu institutionnel dans lequel elle se trouve depuis sa confiscation par l'Université : le philosophe ne parle ni à la Sorbonne, ni à l'Ecole normale supérieure, ni au Collège de France, ni à l'Ecole pratique des hautes études, mais dans la salle des Centraux, non loin du rond-point des Champs-Élysées.

Pour autant, son exposé ne fait pas de concessions à la qualité philosophique, et les thématiques se trouvent clairement à la hauteur des enjeux : la possibilité d'une morale sans Dieu, la fondation d'une éthique sur la liberté, la condamnation de tout un chacun à la liberté, l'angoisse d'avoir à choisir, l'impossibilité de ne pas choisir, la responsabilité devant tous du choix qui a été fait, l'authenticité ou l'inauthenticité de l'être, la théorie de l'engagement et autres sujets philosophiques – le rapport à l'acte gratuit de Gide, au péché originel des chrétiens, au déterminisme économique des marxistes.

De plus, Sartre recourt à un exemple qui court le long de sa conférence pour illustrer et expliciter sa théorie : un jeune homme parmi ses élèves, fils d'un père qui penche vers la Collaboration, frère d'un soldat tué lors de l'offensive de 40, enfant d'une mère affligée par tout cela et trouvant sa consolation dans ce fils qui lui reste et manifeste un désir de se venger, sollicite le philosophe pour savoir ce qu'il doit faire : rejoindre l'Angleterre ou rester près de sa mère ? Sartre examine ce cas et met en place, en face de cet exercice pratique très explicite au lendemain de la Libération, ses concepts majeurs : la liberté, le choix, le projet, l'angoisse, l'engagement, la responsabilité, l'authenticité, la mauvaise foi, le salaud et le lâche.

Parler au plus grand nombre, refuser de faire des concessions qualitatives, court-circuiter l'habituel réseau philosophique institutionnel, exposer un propos philosophique avec le souci d'être compris par les non-spécialistes, enraciner la théorie la plus complexe dans le terreau très concret qui parle à tous, proposer une éthique de substitution au nihilisme de l'après-guerre, fonder une morale postchrétienne, revendiquer l'inscription de son travail dans l'athéisme postmoderne, voilà qui ne manquait pas de panache – Sartre a relevé le défi avec brio. Son succès médiatique d'alors, avec les malentendus inévitables que cela suppose, constitue un socle sur lequel se bâtit l'édifice sartrien. Simone de Beauvoir n'entreprend pas la rédaction de ses Mémoires par hasard en 1958 : il s'agit alors de donner forme à ce chaos médiatique d'une décennie issu de ce succès d'après-guerre.

17

L'existentialisme pour les nuls. Qu'est-ce que l'existentialisme ? Le conférencier commence par critiquer ses critiques : les communistes lui reprochent de défendre une philosophie de la quiétude et du désespoir – alors qu'il dit l'inverse : il faut faire et, en faisant, se faire et ouvrir un incroyable champ des possibles optimistes ; les chrétiens n'aiment pas son insistance à calomnier l'homme et à insister sur le négatif – alors qu'il prend appui sur l'homme sur lequel il construit une théorie positive ; les communistes et les chrétiens réunis, autrement dit presque tout le monde à l'époque, font de l'existentialisme une conception du monde qui empêcherait la solidarité – alors qu'il propose une philosophie de l'intersubjectivité dans laquelle chacun, en se choisissant, choisit l'humanité à laquelle il aspire ; tous lui reprochent de nier le sérieux des entreprises humaines en supprimant les valeurs humaines transcendantes – alors qu'il ne nie pas les valeurs, mais les reconstruit sur la base de l'immanence ; enfin, le tout-venant associe cette philosophie nouvelle à une mode à laquelle on rattache tout et n'importe quoi. Sartre souhaite répondre à toutes ces critiques pour montrer que l'existentialisme est un humanisme.

Contre les caricatures, Sartre replace l'existentialisme dans sa vérité historique : loin des atmosphères enfumées et alcoolisées des caves, à rebours du déguisement des zazous, aux antipodes des fictions de Boris Vian ou des insultes de François

Mauriac, cette pensée relève du lignage austère, rigoureux et exigeant de la philosophie. Elle s'adresse aux techniciens et aux philosophes, dit-il sans ambages à ce public de profanes. Elle s'inscrit dans le lignage de grands précurseurs – Karl Jaspers, Gabriel Marcel, Martin Heidegger, Søren Kierkegaard, mais aussi Descartes...

L'existentialisme se résume en une phrase : « L'existence précède l'essence » (17), autrement dit, à la naissance, nous ne sommes rien ; nous ne sommes que ce que nous faisons. Plus tard, Sartre dira : « Nous sommes ce que nous faisons de ce que les autres ont fait de nous. » Si le coupe-papier existe parce qu'un artisan l'a conçu en vue d'un projet, couper le papier, l'homme existe a priori sans raison : Dieu n'existant pas, il n'a pu créer ou produire l'homme avec un dessein pour lui. Dans l'hypothèse de Dieu, l'homme est créé par lui : dès son avènement, il dispose donc d'une essence dont procède son existence. Sans Dieu, l'homme est une facticité, une contingence, un être-là sans raison, sans explication, sans justification. D'où l'absurdité a priori de toute existence.

Mais cette absurdité n'a pas un caractère définitif. Si nous ne donnons pas un sens à notre existence, elle n'en aura pas et restera insensée – au sens étymologique : dépourvue de sens. Or, l'inexistence de Dieu, loin d'être une mauvaise nouvelle pour l'homme, en est une excellente : il n'existe pas de nature humaine, pas de prédestination, pas d'écriture de la vie avant la vie, mais juste une liberté originelle avec laquelle tout devient possible. Le premier principe de l'existentialisme réside donc dans cette bonne nouvelle ontologique : l'homme est ce qu'il se fait, et il se fait avec la liberté qui lui est consubstantielle. Par la liberté, l'angoisse se trouve donc susceptible d'être dépassée.

L'homme est condamné à être libre ; d'une certaine manière, il n'a pas le choix d'être libre ou de ne pas l'être. Il l'est, c'est d'ailleurs ce qui le définit. De la même manière qu'il est condamné à être libre, il est condamné à (se) choisir : car, même s'il refuse de choisir, s'il s'abstient, s'il suspend son jugement et n'agit pas, il fait un choix – celui de ne pas choisir. On sait qu'hésitant entre un seau d'avoine et un seau d'eau, l'âne de Buridan, incapable de choisir, est mort de soif et de faim – faute d'avoir choisi le mauvais choix...

Choisir, même sur le mode du non-choix, engage l'humanité tout entière sur la voie de son choix. Sartre prend un exemple : si je choisis le mariage et la paternité, j'engage toute la planète sur la voie de la monogamie et de la procréation ; si je choisis un syndicat révolutionnaire ou un syndicat catholique, j'installe l'humanité dans un sens particulier – celui de la révolution libératrice ou du conservatisme doloriste. On pourrait ajouter, forts de cette théorie : si je choisis d'écrire dans un journal collaborationniste entre 1941 et 1944 ou de travailler à Radio-Vichy pendant l'Occupation, etc.

Libres et choisissant, Sartre ajoute que nous sommes responsables des choix que nous avons faits – même par la négative ou l'abstention. Quiconque se trouve des raisons et prétend qu'il n'avait pas le choix (comme celui de signer une déclaration attestant qu'il n'était ni juif ni franc-maçon...) manifeste de la mauvaise foi. Selon les catégories de Sartre, il est soit un lâche, soit un salaud. L'homme est ce qu'il fait ; s'il n'a rien fait de sa vie, il en est responsable ; s'il prétend n'avoir pas eu le choix, avoir été le jouet de circonstances et de déterminismes divers, il s'enfonce dans la mauvaise foi et fait preuve de lâcheté ou de saloperie... Sartre précise : « Evidemment, cette pensée peut paraître dure à quelqu'un qui n'a pas réussi sa vie » (57) – en effet. Où l'on mesure combien l'existentialisme campe aux antipodes d'une ontologie de gauche et combien cette nouvelle philosophie fournit au libéralisme sa généalogie métaphysique...

En nous faisant, nous faisons l'autre. Ce que je choisis est aussi choix pour l'autre. L'expression de la liberté d'une subjectivité est construction de la liberté subjective de l'autre – Sartre ne dit pas qu'il en va du choix d'autrui comme d'un déterminisme pour le tiers, il pense le monde avec des monades libres qui s'entrechoquent et ne communiquent pas. Son cartésianisme débouche sur un solipsisme, mais il persiste dans un irénisme ontologique sidérant en affirmant : « Nous ne pouvons jamais choisir le mal ; ce que nous choisissons, c'est toujours le bien, et rien ne peut-être bon pour nous sans l'être pour tous » (25-26). On frémit qu'après la libération des camps, Sartre puisse écrire une pareille chose !

En vertu de la même logique il pensera que le choix de la liberté par un peuple qui veut se libérer du colonialisme, parce qu'il est choix de la liberté, ne saurait être arrêté par aucune considération : la torture, le massacre, l'égorgeage dont il fait l'éloge dès qu'il s'agit d'anticolonialisme, étant choix de liberté, ils ne peuvent être mauvais – quelles qu'en soient les conséquences pratiques. Il peut même écrire dans un même mouvement : « L'existentialisme ne prendra jamais l'homme comme fin, car il est toujours à faire » (92). Superbe exposé théorique, mais que la réalité met à mal en dehors de la salle de conférence...

18

La passionaria de l'existentialisme. L'existentialisme a été beaucoup attaqué ; Beauvoir l'a beaucoup défendu. Son œuvre entière constitue un plaidoyer permanent pour cette philosophie identifiée à son promoteur le plus médiatisé. Les Mémoires, on l'a vu, constituent la fabrique de la légende d'un grand homme lucide dans son temps, génial dans son époque, indispensable pour l'histoire des idées, de la philosophie, de la littérature et de la politique ! Pas d'erreurs, un trajet impeccable selon la légende : antifasciste, évadé, résistant, engagé de trente à quarante ans ; existentialiste attaqué de quarante à cinquante ; militant politique s'investissant dans tous les combats dits de libération de cinquante ans à ses derniers jours. Simone de Beauvoir sculpte la statue de son grand homme. Ses premiers exercices philosophiques relèvent de l'explication de texte existentialiste : *Pyrrhus et Cinéas* en 1944, *Pour une morale de l'ambiguïté* en 1947, *L'Existentialisme et la Sagesse des nations* en 1948.

Pyrrhus et Cinéas affirme que nous ne sommes rien a priori mais que nous advenons par le projet, qui est projection donc transcendance. On reconnaît là les principes défendus par Sartre dans *L'Existentialisme est un humanisme*. Je suis ce que je fais. Dans le vocabulaire de la corporation philosophique, Beauvoir écrit sur l'erreur que constitue le culte de l'instant, la fausseté de l'hédonisme, l'illusion d'imaginer pouvoir échapper au temps par son installation dans l'infini, la fausseté d'une morale adossée à la révélation d'un Dieu, l'erreur d'une éthique et des valeurs fondées sur une religion, la méprise heideggerienne de se croire être-pour-la-mort alors qu'on existe sans raison a priori.

Elle vante ensuite les mérites du mouvement de l'humanité vers toujours plus de progrès, ce dernier s'incarnant dans la transcendance, la solidarité qui s'obtient pour le prolétariat mais contre les capitalistes, l'importance d'autrui dans la construction de ma subjectivité, le dévouement comme action pour autrui, bien que cette action ne suffise jamais à le combler, la communication comme occasion de créer des situations pour autrui. Et puis, dans des considérations pour l'action, Beauvoir souscrivant à l'idée que *l'existentialisme est un humanisme* montre que la liberté constitue, plus que l'homme, l'objectif à atteindre.

Partant de cette considération a priori banale, Beauvoir débouche sur la justification de l'antihumanisme. Elle écrit en effet : « Pour me faire exister devant les hommes libres je serai obligée souvent de traiter certains hommes comme des objets » (358). Suit une légitimation par l'existentialisme de la violence, qui peut prendre la forme d'une mise à mort. Pour Beauvoir, on peut tuer pour réaliser la liberté, le crime est alors un humanisme puisqu'il vise la réalisation de la liberté. Ainsi peut-elle écrire cette phrase extravagante : « En un sens (*sic*), la violence n'est pas un mal, puisqu'on ne peut rien ni pour ni contre un homme : (...) tuer un homme, ce n'est pas le détruire ; nous n'atteignons jamais que la facticité d'autrui » (362)... Quelques mois après la libération des camps de concentration, le lecteur peut apprécier pareille subtilité ontologique : on ne tue pas un homme, car on n'anéantit que sa facticité sans pouvoir atteindre sa liberté ! Mais qu'est-ce que la liberté d'un être qui serait indépendante, donc séparable, de sa facticité ?

A la sortie de la guerre, en 1944, Beauvoir justifie donc la violence : par elle, dit-elle, l'enfant devient homme et la horde, société. Renoncer à son usage, ce serait abandonner toute transcendance, or on ne saurait renoncer à la transcendance qui justifie l'être dans son projet d'être. Nous ne sommes que dans l'action (dit cette femme qui se contente d'écrire), qui est

justement transcendance... Cette ontologie prépare les temps proches où Sartre et Beauvoir justifieront les camps de concentration soviétiques.

On retrouve la même idée dans *Pour une morale de l'ambiguïté*. Beauvoir écrit dans ses Mémoires qu'elle entreprend la rédaction de ce texte parce que *Pyrrhus et Cinéas* ont été bien accueillis, ce qui l'encourageait à revenir à la philosophie. Henri Lefebvre, philosophe communiste, Pierre Naville, trotskyste ami des surréalistes, Georges Mounin, linguiste affilié au Parti communiste, critiquaient l'existentialisme, elle souhaitait clairement leur répondre. Dans *La Force des choses*, elle prend des distances avec ce texte qu'elle sauve pour sa partie polémique, mais récusé dans son essai de définition d'une morale indépendante du contexte social. De fait, l'existentialisme peut être critiqué à « gauche » par son refus total des déterminismes sociologiques, économiques, historiques, politiques – pour parler de ceux que revendiquent le marxisme. Ce texte, comme toute la production existentialiste du couple dans ces années-là, excelle comme un exercice de style philosophique hors sol, un topo de normalienne brillante, une démonstration d'agrégée jonglant habilement avec les concepts.

L'ouvrage regorge du vocabulaire de la nouvelle philosophie – contingence, facticité, choix, liberté, projet, engagement, existence, situation, en-soi, pour-soi, être et néant, mauvaise foi, angoisse, choix originel... Ou bien encore de ce genre d'expressions : dévoilement d'existence, réalisation de la liberté, se trouver jeté dans l'univers, se vouloir libre, assumer sa subjectivité, drame du choix originel, angoisse éprouvée devant sa liberté, le manque d'être définissant l'être... Le ton est sartrien à souhait.

En 1943, Sartre annonce une morale à la fin de *L'Être et le Néant* ; en 1947 il ne l'a toujours pas donnée (il ne la donnera d'ailleurs jamais...). Beauvoir se propose donc de la livrer à sa place : il s'agit d'une *morale de l'ambiguïté*. Elle est construite sur ce savoir premier que nous sommes impuissants mais que, forts de cette connaissance, nous nous trouvons investis d'une puissance d'être. Ainsi, savoir l'absence de sens fait sens, connaître l'absurde permet de le dépasser.

Beauvoir écrit : « Quoi qu'il en soit, nous croyons (*sic*) quant à nous à la liberté » (32). D'où la négation des déterminismes : certes, il existe des conditions historiques d'existence, mais chaque être les fait être ce qu'elles sont. La liberté, objet de croyance, on le voit, chez l'existentialiste, se montre plus forte que tout : la pauvreté, la misère, l'enfance, l'éducation, le corps aussi, rien ne pèse, sauf si l'on veut ce poids en le choisissant. Contre le paradoxe de la philosophie de la liberté qui nie le déterminisme, ou de la philosophie déterministe qui nie la liberté, Beauvoir consent à l'existence du déterminisme, mais affirme que la liberté lui donne, ou non, sa puissance, sa force, son efficence.

19

Tuer le sous-homme. Pour cette femme dite de gauche, ses longues analyses du *sous-homme* posent problème. L'expression est de Beauvoir... Qu'est-ce qu'un sous-homme ? Un être qui refuse et retient sa vitalité naturelle. En 1947, après l'usage effectué par les nazis de cette terrible expression, et vingt mois après la libération des camps, l'usage d'une telle formule peut choquer. Le sous-homme manifeste une présence au monde qui s'avère facticité nue – cette idée, formulée dans le vocabulaire non philosophique, peut être traduite plus trivialement : le sous-homme nomme l'homme inutile... Il se réfugie dans les valeurs toutes faites ; il peut être enrôlé par n'importe qui ; il est le protagoniste des lynchages et des pogroms ; il est l'homme de l'existence injustifiée, il est donc injustifiable ; il a peur, il est angoissé, il s'ennuie devant l'existence ; il se perd dans le conformisme ; il engloutit sa liberté dans l'obéissance à la société, il devient l'homme sérieux et le sérieux conduit au fanatisme... « Le sous-homme suscite le mépris » (63), écrit Simone de Beauvoir...

Ce mépris se double d'une philosophie de l'ultra-violence, la même qui se trouvait ontologiquement justifiée dans *Pyrrhus et Cinéas*. Ainsi, toujours dans la même logique de dévotion à l'endroit de cette mystique de la liberté, Beauvoir écrit : « On se trouve acculé, pour conquérir la liberté de tous, à traiter certains hommes en choses » (140). On retrouve cette thèse dans *L'Existentialisme et la Sagesse des nations* (1948) : « Il est impossible d'agir pour l'homme sans traiter certains hommes, à certains instants, comme des moyens » (38). Du mépris pour le sous-homme tel que Beauvoir le pense, le veut, le croit et le définit, à sa destruction au nom de la liberté, il n'y a qu'un pas, vite franchi quand il s'agit de défendre les terrorismes tout à leurs guerres dites de libération. Lire son livre sur Djamila Boupacha.

Beauvoir développe sa pensée : « Une liberté qui s'emploie à refuser la liberté est elle-même si scandaleuse que le scandale de la violence qu'on exerce contre elle en est presque (*sic*) annulé : la haine, l'indignation, la colère (...) effacent tous les scrupules » (140-141) – ce qui, dans un langage moins chantourné, veut dire : quiconque nie la liberté doit pouvoir être mis à mort au nom de la liberté. Or c'est Simone de Beauvoir qui décide *qui nie la liberté* (le fonctionnaire des postes employé au guichet de Bab-el-Oued avant 1962 ou la mère d'Albert Camus, femme de ménage illettrée à Alger, des sous-humains probablement...) et *qui ne la nie pas* (les chefs d'Etat de l'URSS et des pays de l'Est, Ernesto Che Guevara et Fidel Castro, Mao – voir *La Longue Marche* en 1957 – et Djamila Boupacha en 1962).

La suite de l'analyse légitime la violence politique aveugle, cynique, brutale, inique, frénétique, furieuse, déchaînée : « En même temps que l'opresseur, on est obligé de détruire tous ceux qui le servent, que ce soit par ignorance ou par contrainte » (141). Beauvoir légitime l'obligation « d'opprimer, de tuer des hommes qui poursuivent des buts dont on reconnaît soi-même la validité » pour faire triompher une libération. « Ce n'est encore pas là le pire scandale de la violence », ajoute-t-elle... Le lecteur opposé à toute peine de mort aimerait le connaître... Ceci aussi : « Toute révolution exige de ceux qui l'entreprennent le sacrifice d'une génération, d'une collectivité » (143). Ou bien encore : « Toute révolution (suppose) une dictature » (163). Sinon : « On sacrifiera les hommes d'aujourd'hui à ceux de demain, parce que le présent apparaît comme la facticité qu'il faut transcender vers la liberté » (166). Arrêtons là...

20

Critique de la déraison pure. Sourions en constatant que Beauvoir, qui pousse au crime en le légitimant avec l'ontologie (plus que la morale) existentialiste (vouloir la liberté assure de la vérité et de la moralité de l'action...), se réclame à plusieurs reprises de l'amitié épicurienne, de la charité chrétienne et du moralisme kantien... Un professeur de philosophie corrigeant ce genre de devoir en classe terminale dissuaderait son élève d'entreprendre une carrière philosophique ! Après avoir écrit : « La violence ne se justifie que si elle ouvre des possibilités concrètes à cette liberté que je prétends sauver » (195), se placer sous les auspices d'Epicure, du Christ et du Kant de la *Métaphysique des mœurs* laisse le lecteur pantois...

Lorsque en 1963, dans *La Force des choses*, Beauvoir récusé *Pyrrhus et Cinéas* et *Pour une morale de l'ambiguïté*, il ne s'agit nullement de prendre des distances avec un propos justifiant les crimes, les massacres, le terrorisme, les exécutions et autres exactions inhumaines légitimées par le projet qui réalise la liberté, mais parce que, à son avis, elle a mal posé la question ! Elle trouve sa copie, non pas terrible dans le fond, mais maladroite dans la technicité de l'exposé...

Or la copie de Beauvoir, s'il fallait la corriger d'un pur point de vue formel, celui de la rigueur de l'exposé philosophique, mériterait un bien piètre note... Elle regorge en effet de paralogismes, de fourvoiements sophistiques et de faussetés rhétoriques : comment en effet peut-on affirmer qu'on est libre de naissance, mais qu'il faut tout de même se créer liberté ? Ou dire dans un même mouvement qu'on est totalement libre, mais qu'on ne l'est pas tant qu'autrui ne l'est pas non plus, alors qu'il est censé l'être par nature ? Comment ne pas voir de contradiction entre l'affirmation que nous ne devons pas considérer autrui comme un moyen, car il est une fin, et celle qui prétend que la fin est la réalisation de la liberté ? Qui croira que la réalisation de la liberté d'autrui puisse passer par la destruction d'autrui ? Quel lecteur de bonne foi peut lire sans sourciller que la morale

existentialiste est « refus de tout principe d'autorité » (205), tout en découvrant qu'elle se fonde sur la violence révolutionnaire qui est sujétion et assujettissement des sous-hommes ? De même, comment tenir dans une même cohérence le fait que nous n'aurions pas à décider de ce qui est bien pour autrui, tout en libérant autrui en prétendant qu'aliéné, il ignore ce qui est bon pour lui et qu'il faut lui offrir sa liberté, fût-ce contre sa volonté, voire malgré lui, sinon au prix même de sa mort physique, qui n'est jamais vraiment réelle puisqu'elle ne concerne que sa pure facticité ? Ou bien : qui peut récuser l'action au nom de toute idole majuscule, et justifier qu'au nom de la Liberté, l'idole existentialiste, on puisse construire cette religion de la violence ? Enfin, quel être sain d'esprit pourrait-il se réclamer à deux reprises (195 et 225) de la douceur épicurienne, de l'amour du prochain chrétien ou de la morale de l'intention kantienne, tout en désignant au bourreau le cou d'hypothétiques sous-hommes pour qu'il soit tranché par la main du bourreau existentialiste ? L'existentialisme est-il vraiment un humanisme ?

21

Autobiographie du Deuxième Sexe. *Le Deuxième Sexe* s'inscrit également dans une perspective combattante de défense de l'existentialisme. L'ouvrage, monumental en tout, volume, format, matériau, citations, a été peu lu, mal lu, vite lu. Devenu objet hystérique entre les mains de ses commentateurs, farouches défenseurs et détracteurs intégristes confondus, il est urgent de lire vraiment ce livre et d'en proposer une déconstruction existentielle. On y découvrira : *d'abord*, une phénoménologie de la condition féminine dans le siècle d'une rare exactitude ; *ensuite*, un autoportrait au corps défendant de son auteur animé par la haine de soi comme chair, corps, sexe, matière, et volupté femelle ; *enfin*, un matériau dispersé, mais suffisamment clair, pour un portrait de Simone de Beauvoir en lesbienne inauthentique – pour le dire dans le vocabulaire sartrien.

Simone de Beauvoir entreprend *Le Deuxième Sexe* après une conversation avec Jean-Paul Sartre. Elle confie à ses Mémoires son envie d'écrire, mais son manque de sujet... La lecture de *L'Âge d'homme* de Michel Leiris lui fait dire : « En fait, j'avais envie de parler de moi » (*La Force des choses*, 135). Elle prend des notes, y songe, y rêve même, en discute avec son compagnon. « Je m'avisai qu'une première question se posait : qu'est-ce que ça avait signifié pour moi d'être une femme ? » (*id.*), écrit-elle, avant de conclure que jamais elle n'avait eu à prendre en considération le fait d'être une femme.

Sartre ne souscrit pas à cette hypothèse et l'invite à y regarder de plus près : « Je regardai et j'eus une révélation : ce monde était un monde masculin, mon enfance avait été nourrie de mythes forgés par les hommes et je n'y avais pas du tout réagi de la même manière que si j'avais été un garçon. Je fus si intéressée que j'abandonnai le projet d'une confession personnelle pour m'occuper de la condition féminine dans sa généralité » (136). Beauvoir a trente-neuf ans au moment où elle entame ce chantier ; elle en a quarante et un lors de la parution du premier tome qui se vend à vingt-deux mille exemplaires la première semaine.

Contrairement à ce qu'elle affirme dans ses Mémoires, Beauvoir n'a pas renoncé à la confession autobiographique au profit d'une réflexion générale sur la condition des femmes : c'est par une introspection subjective, personnelle, intime, autobiographique qu'elle nourrit son ouvrage, pas seulement par des lectures à la Bibliothèque nationale où, en effet, elle passe un temps considérable pour y mettre en fiches des dizaines d'ouvrages en rapport avec son sujet. Nombre de thématiques apparemment théoriques sont à mettre en relation avec des moments biographiques intimes : une lecture croisée des Mémoires et de ce livre permet d'établir les points de jonction entre biographie, autobiographie et graphie même du livre.

Voici quelques pistes entre théorie philosophique et pratiques biographiques : *l'appréhension problématique du corps de la femme* – les cahiers commencés en 1926 témoignent de sa difficile puberté ; *les modalités de l'éducation bourgeoise de la petite fille* – Simone est la fille d'un père issu d'une noblesse récente et d'une mère appartenant à une riche famille de banquier ; *la rédaction d'un journal comme repli narcissique* – elle remplit des milliers de pages intimes avant l'âge de vingt ans ; *l'amitié amoureuse avec complicité érotique dans les jeunes années* – la mystérieuse et secrète relation avec Elisabeth Lecoin, Zaza dans l'œuvre ; *l'attente du prince charmant* – avec son cousin Jacques Champigneulle ; *les règles et les troubles de l'humeur induits* – Claude Lanzmann signale, dans *Le Lièvre de Patagonie*, ses sautes d'humeur avec crises de larmes et d'angoisse ; *le besoin d'un confesseur, d'un guide, d'un maître* – le rôle que joue Sartre lui disant : « A partir de maintenant, je vous prends en main » (*Mémoires d'une jeune fille rangée*, 473) pour l'aider à préparer l'agrégation ; *l'amour passionné de la nature chez les femmes* – elle fut une mystique de la marche en montagne, une quarantaine de kilomètres par jour, de la communion avec la nature, dans les environs de Marseille ou en Corse par exemple, du plaisir pris à se trouver dans l'élément naturel, elle écrit à dix-huit ans : « Volontairement je me sentais en communion avec la nature, je plaignais ceux qui ne connaissaient pas les délices de vivre à travers elle » (*Cahiers de jeunesse*, 65) ; *le mariage pensé comme une nécessité* – elle y souscrit en 1926 : « c'est le plus grand bonheur que je puisse rencontrer dans cette vie » (*id.*, 74), écrit-elle à dix-huit ans ; *le lesbianisme présenté comme une configuration libidinale qui exacerbe les scènes de ménage* – et la relation orageuse avec sa jeune élève Nathalie Sorokine à l'hôtel du Danemark où l'on entendait « des cris, des menaces, des bruits de dispute, de paroles qui ne laissaient aucun doute sur la nature des liens unissant ces deux femmes » (Galster, 103) ; *le portrait de l'amoureuse* – Beauvoir expérimente une grande histoire d'amour avec Nelson Algren quand elle travaille à ce livre, la correspondance avec l'écrivain américain témoigne de son état amoureux ; *le refus de la maternité* – à dix-neuf ans, elle écrit : « je dominerai le monde » (*Cahiers de jeunesse*, 387), elle projette de tout sacrifier à ce dessein et, pour ce faire, travaillera sans relâche, un projet qui justifie le renoncement à la vie de famille – ce qui ne l'empêche pas toutefois de désirer une famille et un enfant avec Jacques : « Et je rêvais l'après-midi, devant ce petit garçon joufflu et sage qui mit un sou dans la main d'une mendiante, à notre foyer heureux de plus tard où j'apprendrais à nos fils à te ressembler » (*id.*, 262) ; *la dépréciation de la chair et de l'intersubjectivité hétérosexuée, toujours présentée sous le signe de la domination et de la servitude, alors que l'homosexualité féminine y est montrée comme échappant à cette grille hégélienne* – je préciserai plus loin les modalités de ce lesbianisme inauthentique ; *la célébration de l'indépendance économique comme condition de la libération* – l'agrégation de philosophie et l'enseignement au lycée assurent son indépendance financière ; *l'homosexualité présentée comme naturelle chez les femmes* – elle finit ses *Mémoires d'une jeune fille rangée* en évoquant la mort de Zaza et écrit : « J'ai pensé longtemps que j'avais payé ma liberté de sa mort » ; *la dissociation de l'amour et de la sexualité* – une constante dans son existence ; *la critique du maquillage, de la parure* – selon sa biographe Deirdre Bair, Beauvoir portait son fameux turban parce qu'elle ne se lavait pas souvent les cheveux (304) ... ; *l'activation des pulsions homosexuelles avec le vieillissement* – Beauvoir vit son dernier quart de siècle avec Sylvie Le Bon... Chacune de ces séquences, bien sûr, mérite développement.

22

Sous le signe de Hegel et de Sartre. Si *Le Deuxième Sexe* s'écrit dans l'ombre constante de l'autobiographie, il se place résolument sous un double patronage philosophique : la lutte des consciences de soi opposées pour la reconnaissance d'elles-mêmes dans *La Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, et l'affirmation existentialiste de Sartre que l'existence précède l'essence. La première référence se trouve moins directement puisée dans le texte même de Hegel que réfractée dans le commentaire qu'en fait Sartre dans *L'Être et le Néant* – en l'occurrence, dans le troisième chapitre de la troisième partie consacrée aux « relations concrètes avec autrui », Sartre écrit en effet : « Le conflit est le sens originel de l'être-pour-autrui » (431) ; Beauvoir pense l'intersubjectivité sexuée sur le mode du combat perpétuel, de la volonté d'assujettir et de dominer.

A l'époque où Beauvoir travaille à son opus majeur, Hegel est mal connu. Entre 1933 et 1939, le séminaire d'Alexandre Kojève à l'Ecole pratique des hautes études donne une version très subjective de l'hégélianisme, pour tout dire : marxisée... L'élite parisienne se rend à ce cours, publié en 1947 sous le titre *Introduction à la lecture de Hegel*. On ne sache pas que Sartre et

Beauvoir s'y soient rendus, mais l'un et l'autre connaissent le livre de Kojève qui paraît en 1948 chez leur éditeur, Gallimard, car Tran Duc Thao en rend compte dans le numéro des *Temps modernes* de septembre de la même année.

On peut imaginer que Beauvoir, *comme femme*, puisse, via les kojévien, lire l'odyssée hégélienne de la lutte des consciences de soi opposées à des fins de reconnaissance mutuelle avec détermination d'une situation générant domination et servitude, comme un schéma explicatif de la relation entre l'homme comme maître et la femme comme esclave. Dès les premières pages de son livre, Beauvoir pose la catégorie de l'Autre dans l'éclairage hégélien de l'allégorie maître/esclave. L'intersubjectivité n'est pas immédiatement pacifique, heureuse, joyeuse, ludique et fraternelle chez Hegel, Sartre et Beauvoir : elle s'avère franchement guerrière. A la suite de Hegel, il s'agit donc pour la compagne de Sartre de découvrir « dans (sic) la conscience elle-même une fondamentale hostilité à l'égard de tout autre conscience ; le sujet ne se pose qu'en s'opposant : il prétend s'affirmer comme l'essentiel et constituer l'autre en inessentiel, en objet » (*Le Deuxième Sexe*, I, 17). Puisque c'est dans la conscience que se trouve ce principe belliqueux, la femme étant pour l'homme l'Autre qui lui permet de se constituer comme une entité dominatrice, la relation entretenue par les deux sexes ne peut être que de conflit. Beauvoir se propose d'examiner les modalités d'assujettissement de la femme par l'homme à travers les millénaires. Elle propose une généalogie de la domination masculine.

Cette généalogie s'effectue sous le signe sartrien. Beauvoir écrit : « La perspective que nous adoptons, c'est celle de la morale existentialiste » (I, 31). Où l'on retrouve donc, pour les hommes, *et pour les femmes*, le dispositif sartrien : une facticité et une contingence a priori, une liberté originaire capable de tout, un engagement dans un projet existentiel, une responsabilité de soi comme une construction dont on est responsable. Si Sartre a raison d'affirmer que l'existence précède l'essence, la féminité ne saurait exister a priori, mais a posteriori, d'abord comme une fabrication des hommes, ensuite des femmes en tant qu'elles consentent à ce que les hommes font d'elles depuis des millénaires. D'où le sens de cette formule très célèbre, trop célèbre, à laquelle on réduit si souvent ce livre volumineux : « On ne naît pas femme : on le devient » (II, 13).

23

Le Deuxième Sexe n'est pas féministe. *Le Deuxième Sexe* est un très gros livre de 973 pages en deux volumes. Sa forme fait songer à un collage comme Braque, Matisse et Picasso les pratiquent à l'époque. Collages de citations interminables ; collages de fiches de lecture laborieuses ; collages de chiffres et de statistiques ; collages de témoignages ; collages de longs extraits de livres, parfois cinq pages d'un seul tenant (II, 150) ; collages de notes ; collages de larges fresques mythologiques, ethnologiques, historiques – Beauvoir écrit à Nelson Algren qu'elle travaille, comme Sartre, en consommant beaucoup d'amphétamines (*Lettres à Nelson Algren*, 217, 224, 226, 290), la fluidité s'en ressent...

Paradoxalement, cet ouvrage ne se présente pas comme un livre féministe. Beauvoir écrit même dès la troisième phrase : « La querelle du féminisme a fait couler assez d'encre, à présent elle est à peu près close : n'en parlons plus » (I, 11). Plus loin, elle se démarque des féministes en écrivant à propos de leurs arguments : « Bien souvent le souci polémique leur ôte toute valeur » (28)... Pas question pour elle de se demander si les femmes sont égales, inférieures ou supérieures aux hommes, là n'est pas le sujet. Elle affirme à l'orée même du *Deuxième Sexe* : « Nous ne sommes plus comme nos aînées des combattantes ; en gros nous avons gagné la partie » (29). De fait, le livre ne rend nullement hommage aux combats féministes anciens et aucune place n'est faite aux grandes figures féminines qui, de Sappho à Flora Tristan via Gabrielle Suchon, témoignent de l'existence d'un continent intellectuel féminin ignoré.

On pourrait poser l'hypothèse que Beauvoir n'a pas fait le féminisme, mais qu'elle a été faite par lui, notamment via le lectorat outre-Atlantique. Certes, le livre fut un succès de librairie français, il a été un événement éditorial avec polémiques venues de toutes parts, des chrétiens aux communistes en passant par le tout-venant journalistique, le Vatican met le livre à l'Index, le PCF pratique l'attaque ad hominem, mais il faudra la révolte des campus américains, avant celle de Mai 68, pour que ce livre devienne un bréviaire du féminisme.

Dans *La Force des choses*, en 1963 donc, Beauvoir écrit encore : « Je n'ai jamais nourri l'illusion de transformer la condition féminine ; elle dépend de l'avenir du travail dans le monde, elle ne changera sérieusement qu'au prix d'un bouleversement de la production. C'est pourquoi j'ai évité de m'enfermer dans ce qu'on appelle "le féminisme" (267) ». En 1957, elle a publié *La Longue Marche*, un ouvrage dithyrambique sur son voyage de six semaines dans la Chine de Mao (même Sartre remarque que cet ouvrage est un collage de documents officiels fournis par le parti communiste chinois...) ; elle inscrit son combat non pas dans le féminisme, mais dans le marxisme-léninisme. Avant Mai 68, Beauvoir pense que le féminisme n'est plus d'actualité et que le problème des femmes sera résolu par l'appropriation collective des moyens de production...

Après Mai 68, Beauvoir comprenant ce qu'elle peut gagner avec l'appel d'air féministe pour réaliser son projet de jeunesse, devenir une femme de lettres célèbre, et, en ce qui la concerne à cette époque, augmenter sa visibilité médiatique, alors que Mai 68 avait mis Derrida, Deleuze et Guattari, Foucault, Lévi-Strauss, Barthes sur le devant de la scène, Beauvoir, donc, se dira féministe et expliquera dans ses entretiens avec Alice Schwarzer, *Simone de Beauvoir aujourd'hui*, pourquoi, en février 1972, elle se trouve engagée aux côtés des militantes du Mouvement de libération des femmes (32)... Les affirmations du *Deuxième Sexe* sur la caducité du féminisme, son aspect inutilement polémique, donc insignifiant, son refus du féminisme au profit d'un suivisme de Sartre dans sa célébration de l'ultrabolchevisme, laissent la place aux thèses inverses : le féminisme devient l'avenir et la radicalité militante, la vérité méthodologique du mouvement.

Chouette de Minerve emblématique, Simone de Beauvoir a toujours eu le sens de l'histoire, *mais* avec un léger temps de décalage : elle travaille à Radio-Vichy en 1944, *mais* elle triomphe en résistante de 1946 ; elle célèbre le nationalisme sanglant lors de la guerre d'Algérie en 1960 dans *Djamila Boupacha*, *mais* elle s'avise en 1972, dans *Tout compte fait*, que, peut-être, elle n'a pas eu raison sur tout ; elle fustige le féminisme dans l'immédiat après-guerre, en 1949, *mais* elle en fait la lutte de son futur dans les années 70, après Mai 68... La militante pour l'égalité ontologique entre les hommes et les femmes refuse ainsi que les groupes féministes accueillent les hommes et travaillent dans la mixité (Schwarzer, 33).

24

Généalogie de la domination masculine. Beauvoir confond les registres et jongle habilement avec l'*en-soi* des femmes et leur *pour-autrui*, ce qui n'a pas contribué à clarifier son discours. Petit soldat de l'existentialisme, elle affirme que l'existence des femmes précède leur essence, qu'il n'y a donc pas de nature féminine, de mystère féminin, de féminité a priori, mais, en revanche, qu'il existe une construction sociale et politique de la féminité. Dès lors, on découvre des pages terribles sur les femmes, mais ce sont des pages contre ce que les hommes ont fait des femmes.

Notons en passant que nous pourrions signaler à Beauvoir qu'en vertu de son dogme existentialiste, ce que l'homme fait des femmes n'est rien, puisque seul compte ce que nous faisons de ce que les autres ont fait de nous... En vertu de cette logique doctrinale, l'homme n'est pas responsable de ce qu'il a fait des femmes, mais les femmes le sont de ce qu'elles font, ou non, de ce que les hommes ont fait d'elles. A défaut, on pourra dire d'elles, en mettant le vocabulaire sartrien au féminin, qu'elles incarnent les logiques du lâche ou du salaud et qu'elles croupissent dans la mauvaise foi.

Revenons au portrait des femmes brossé par Beauvoir dans le chapitre intitulé « Situation et caractère de la femme ». Voici les mots qu'elle utilise pour qualifier les femmes telles que les hommes les ont faites : prudentes, mesquines, en retard, immorales, utilitaristes, menteuses, comédiennes, intéressées, conservatrices, communautaristes, réactionnaires, naïves, obéissantes,

respectueuses, capricieuses, irrationnelles, religieuses, contradictoires, confuses, soumises, négatives, résignées, médiocres, petites, timides, mesquines, paresseuses, frivoles, serviles, indolentes, bavardes, écrivassières, narcissiques, égoïstes, vaniteuses, susceptibles, méchantes, plaintives, manichéennes, odieuses, étourdies, dépensières... On dirait du Sartre ! Certes, elles ne sont pas tout cela par nature, par essence, elles le sont devenues sous l'empire, l'emprise et la férule des hommes, mais quel portrait à charge !

Comment les femmes sont-elles devenues cela ? Beauvoir ne nie évidemment pas la différence biologique du départ : le corps de l'homme n'est pas celui de la femme, car, à l'évidence, leur biologie et leurs hormones les distinguent. Elle écrit clairement : « La femme est son corps » (*Le Deuxième Sexe*, I, 66) – une affirmation à mettre en relation avec le désormais célèbre : « On ne naît pas femme : on le devient » (II, 13) afin de bien comprendre la subtilité de la pensée existentialiste.

Mais la biologie ne saurait être un destin : si nous naissons physiologiquement homme ou femme, si nous sommes visiblement distincts d'un point de vue hormonal, nous ne serons que ce que nous ferons de ce déterminisme de départ : d'un point de vue anatomique, nous naissons homme ou femme, certes, mais il nous faut aussi et surtout le devenir de façon ontologique par nos choix. Dès lors on peut écrire, non sans paradoxe : on naît femme ; mais il faut le devenir – comme l'existentialiste affirme que nous naissons libres, mais qu'il nous faut le devenir. Il s'agit de devenir ce que nous sommes déjà – voilà le fin mot de la philosophie existentialiste, certains diraient ses limites, d'autres, sa supercherie.

Beauvoir récuse tous les déterminismes qui mettent à mal l'hypothèse de la liberté de choix intégrale des femmes : d'abord, le déterminisme biologique de l'anatomie, des hormones qui font que, des règles à la ménopause, les femmes peuvent concevoir des enfants, accoucher, allaiter, mais qu'elles ne se déterminent pas par cette potentialité qu'il ne tient qu'à elles de ne pas actualiser. Ensuite, le déterminisme de la psychanalyse : Beauvoir démonte les « étranges romans » (I, 86) machistes, misogynes et phalocrates de Freud qui pense les femmes à partir de sa masculinité et les définit comme des êtres au pénis manquant, qui échafaude l'incroyable fiction du complexe d'Edipe, qui développe l'in vraisemblable fantaisie du complexe de castration, ou la très fantasme théorie des stades. Enfin, le déterminisme du matérialisme historique : les modalités de la propriété n'expliquent pas cette domination masculine, Beauvoir récuse les thèses exposées par Engels dans *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat* : elle ne croit pas à l'hypothèse d'un matriarcat originaire remplacé par un patriarcat au moment de la privatisation de la propriété.

Convoquant Hegel, et la lutte pour l'établissement de la domination du maître et la servitude de l'esclave exposée dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Beauvoir entretient d'un genre de nature humaine, « une tendance originelle » (I, 100) très en contraction avec les axiomes de la philosophie existentialiste. Beauvoir renvoie à « l'existence d'une catégorie originelle de l'Autre, et une prétention originelle à la domination de l'Autre » (I, 101) qui réactive le mécanisme de la vertu dormitive de l'opium : la domination de la femme par l'homme, s'explique en vertu d'une nature humaine dans laquelle l'homme domine naturellement la femme ! La trouvaille est très peu existentialiste et philosophiquement décevante. Disons-le dans une formule tautologique : l'homme domine la femme à cause de son naturel dominateur... Mais comment peut-on affirmer cela dans la configuration d'une philosophie qui se fait fort de nier l'essence ? Cette généalogie de la domination masculine par la nature humaine dominatrice du mâle n'est pas satisfaisante.

Beauvoir recourt à l'histoire en général, et à l'ethnologie en particulier, pour tâcher de comprendre la généalogie de cette généalogie. La force physique de l'homme fait de lui l'être des projets : il chasse pour assurer la vie de la tribu ; pour ce faire, il met sa vie en péril et asservit la nature ; donc, il investit la transcendance en laissant l'immanence aux femmes auxquelles il reste à donner la vie. L'auteur conclut que l'homme qui donne la mort et la femme qui confère la vie se retrouvent renvoyés à deux mondes : le projet, la transcendance, l'action, l'activité pour le mâle, l'instant, l'immanence, l'immobilité, la passivité pour la femelle. L'homme est nomade parce qu'il est chasseur ; la femme devient sédentaire, reste au foyer, perpétue le lignage et maintient le patrimoine dans la tribu. Dans la logique de la propriété privée, la femme devient chose parmi les choses.

L'histoire n'est ensuite que la longue succession des mécanismes mis en place pour assurer la domination masculine. Simone de Beauvoir consacre de très longs développements à suivre ce fil pendant plus de deux millénaires : la misogynie des trois religions monothéistes ; l'antiféminisme agressif de saint Paul ; la construction du christianisme sur le paulinisme ; l'obscurantisme de la féodalité médiévale ; les grandes et belles individualités de la Renaissance ; les progrès de la Révolution française ; les utopies des socialismes du XIX^e siècle ; le rôle contre-révolutionnaire de l'Eglise ; les mouvements féministes – dont elle minimise l'importance ; les régressions fascistes et national-socialistes ; l'espoir soviétique léniniste et le retour après guerre à l'ordre moral en URSS pour des raisons démographiques.

Après avoir brossé cette immense fresque, Beauvoir conclut que les femmes ne sont pas naturellement inférieures, mais que, les hommes faisant l'histoire, ils construisent l'infériorité des femmes au cours des siècles. Pour ce faire, ils créent des mythes utiles à leur entreprise d'assujettissement : Eve, la Vierge, la Muse, la Mère, la Sorcière, qui constituent autant d'occasions de promouvoir un discours sur les femmes : la femme sophistiquée comme tentatrice, l'impure aux pouvoirs maléfiques, l'attrait érotique de la vierge, le devenir idole de la femme, la spiritualisation chrétienne de l'épouse, l'égérie des poètes, et tout ce qui permet de faire de la femme le grand Autre mystérieux, confiné dans son rôle d'altérité irréductible.

Construction d'une aliénation. Dans le second volume, « L'expérience vécue » (le premier s'intitule « Les faits et les mythes »), Beauvoir emprunte le trajet chronologique qui conduit de l'enfant à la grand-mère pour expliquer comment se construit une femme. Elle pense la naissance comme un drame : l'enfant découvre la solitude, la finitude, le délaissement, la séparation, il sollicite la tendresse, l'affection, l'amour. Dans cette configuration, l'adulte lui apparaît comme un dieu susceptible de donner ce que l'enfant sollicite. Le petit garçon peut jouer avec son pénis, un alter ego qui incarne la transcendance et la souveraineté orgueilleuse du mâle. Avec « ce jouet naturel » (II, 25) il peut uriner debout alors que la petite fille ne peut s'incarner ou s'identifier dans une partie saillante d'elle-même. Dès lors, elle investit dans une poupée. Beauvoir pense que la biologie n'est pas un destin, elle affirme que le petit garçon jouit de sa physiologie, conquérante via un donné physiologique, alors que la fille se rabat sur un objet séparé d'elle. En lui donnant une poupée, l'adulte lui impose un destin de l'extérieur. Sa passivité se développe alors : elle n'est pas un donné naturel mais un fait culturel construit.

La fille se replie sur elle-même et devient narcissique, pendant que le garçon agit sur le monde. L'histoire des filles racontée dans la littérature les confine aux tâches ménagères, répétitives, aliénantes. La découverte de la sexualité, la puberté, le fardeau des règles, les troubles de l'humeur, le poids de l'anatomie, le surgissement des seins, la naissance des formes, la relation trouble à l'alimentation entre anorexie et boulimie, les mutilations, les crises nerveuses, la saisie de soi comme proie pour des hommes qui la prendront, l'attente de l'homme, le mythe du prince charmant, la mère complice de l'aliénation, l'initiation aux travaux ménagers, la corvée des sorties mondaines, le choix d'un mari, le mariage bourgeois, la relation avec la belle-mère, la nuit de noces, la sexualité conjugale, la grossesse, l'allaitement, l'éducation des enfants, les prétendus devoirs de la femme au foyer, l'inévitable adultère, les comportements névrotiques (la nymphomanie, les lettres anonymes, la frigidité, l'accumulation d'objets dans son intérieur, l'addiction au ménage, les mauvais traitements infligés aux enfants, le délire de persécution, le commérage, la tentation suicidaire, la bigoterie...), le vieillissement, le repli sur soi – la vie des femmes y est racontée crûment, vraiment, justement. La phénoménologie du trajet des femmes dans notre Occident est d'une cruauté certaine, mais il est juste et vrai. L'auteur signe là quelques pages d'anthologie sur les comportements névrotiques.

Beauvoir établit une phénoménologie juste de cette vie d'aliénation que les hommes infligent aux femmes. Nonobstant les défauts du livre, les contradictions philosophiques dans lesquelles il s'enferme (par exemple, comment célébrer la liberté et la responsabilité comme des absolus transcendants dans la doctrine – un point de vue de droite –, et dans le même temps

considérer que les femmes ne sont pas responsables de n'avoir rien fait pendant des siècles pour manifester cette liberté ontologique contre le destin que les hommes leur infligeaient, sinon en faisant une entorse à la doctrine et en affirmant l'existence de déterminismes plus forts que la liberté, et que, dès lors, l'aliéné ne saurait être tenu pour responsable de son aliénation – un point de vue de gauche ?...), *Le Deuxième Sexe* est, comme *Le Capital* de Marx, un grand livre de conscientisation de l'aliénation, ce qui constitue un temps propédeutique à toute libération.

26

Vers la libération. Les pages consacrées à la phénoménologie de l'aliénation dépassent en nombre celles qui abordent les possibilités d'une libération des femmes. Disons-le dans le vocabulaire de la philosophie existentialiste : Beauvoir souhaite que les femmes se constituent comme transcendance dans, par et pour un projet qui dépasse l'immanence dans laquelle la domination masculine les assujettit. Les femmes doivent en finir avec leur construction par le regard d'un autrui masculin. Si nous sommes ce que nous faisons de ce que les autres ont fait de nous, alors les femmes ne seront que ce qu'elles feront de ce que les hommes ont fait d'elles : les mâles les veulent soumises, sujettes, dans l'immanence, contraintes à la répétition de tâches secondaires, subalternes, inaptes à assurer une domination du monde ? Les femmes se voudront libres, indépendantes, autonomes, engagées dans des projets susceptibles de leur assurer une emprise concrète sur la matière du monde.

Pour commencer, il leur faudra détruire les mythes construits par les hommes pour asservir les femmes : en finir avec le tabou de la virginité, la malédiction des règles, la fable de l'éternel féminin, le fantasme de la sorcière, la contrainte de la maternité, la légende de l'épouse, la stigmatisation de la prostituée – que Beauvoir ne distingue pas en nature de la femme mariée, mais en degré, la première faisant clairement payer l'usage de son corps, alors que la seconde ne le fait que de façon transversale...

Ensuite, il s'agira de repenser l'éducation et d'introduire l'égalité dans les familles, où l'on n'enseignera plus le triomphe du mâle, le destin des hommes dans le travail, la production, la guerre, et celui des femmes dans le mariage, la maternité, l'éducation des enfants. Il conviendra d'en finir avec le schéma millénaire de l'homme actif et de la femme passive, du petit garçon jouant aux soldats et la petite fille à la poupée. Beauvoir souhaite que l'atmosphère de domination masculine dans laquelle s'effectue habituellement l'éducation dans les foyers occidentaux laisse place à « un monde androgyne » (II, 571) plus propice à l'épanouissement des femmes.

Enfin, la femme se présentera comme une incarnation de l'antinature. Pas besoin d'être mariée, épouse et mère pour exister pleinement. Beauvoir revendique haut et clair, nous sommes en 1949, le célibat, la stérilisation, l'autonomie financière. Les armes de la libération des femmes apparaissent clairement : la généralisation d'une contraception libre, la possibilité de recourir à l'avortement, la facilitation du divorce, la pratique de l'union libre, la sexualité dissociée de la procréation, sinon de l'amour, le travail qui permet « une parfaite égalité économique » (II, 128) sans laquelle aucune autre égalité n'est possible. Libérée du foyer, la mère de famille qui travaille à l'extérieur obtiendra une prise en charge de l'enfant par la collectivité – l'expression n'apparaît pas, et pour cause, son existence sera une conséquence du féminisme, mais il s'agit d'ouvrir et de généraliser des crèches.

Extrapoler son couple transcendantal. La femme, autonome, singulière, indépendante, libérée, le sera aussi dans sa sexualité. Beauvoir envisage un travail d'éducation physiologique et psychique à l'éducation sexuelle. Elle propose pour tous le couple transcendantal célébré dans ses *Mémoires* : « Un pacte de liberté et de sincérité abolirait une des tares du mariage » (II, 373) à savoir l'hypocrisie des adultères, des doubles vies, des aventures ancillaires ou tarifées. La dissociation de l'amour physique et du mariage, autrement dit la célébration de l'union libre, garantirait un épanouissement sexuel digne de ce nom. Plus de dispositif qui associe hétérosexualité, mariage, fidélité, cohabitation, monogamie, procréation, Beauvoir souhaite des agencements libres, contractuels, basés sur le plaisir pris à soi et à l'autre.

La question de l'acte sexuel réussi et harmonieux affleure dans les presque mille pages du *Deuxième Sexe*. En revanche, on ne compte plus les passages dans lesquels la sexualité entre l'homme et la femme apparaît, sur le mode hégélien, comme un assujettissement violent, une appropriation agressive, une occasion de domination masculine et de servitude féminine. L'homme veut la délivrance après le rut ; la femme, une satisfaction subtile et mentale. Toute pénétration est théoriquement présentée par Beauvoir comme un viol (II, 131). Elle enferme l'homme dans un paradoxe : soit il est brutal, incompetent, ce qui induit la frigidité de la femme ; soit il est habile et fait jouir sa partenaire, alors il la domine et en fait sa chose... Ontologiquement condamné à mort, le mâle n'a donc le choix qu'entre le viol brutal et le viol habile !

L'idéal dans la relation sexuelle serait pour Beauvoir « une réciprocité générosité de corps et d'âme » (II, 168). On manque évidemment d'informations pour avoir ce que Simone de Beauvoir entend par ce dernier mot. Elle qui, avec Sartre, professe une philosophie radicalement athée, une pensée aux antipodes du vieux spiritualisme universitaire, ne nous donne pas les clés qui nous permettraient de savoir en quoi consiste l'âme en dehors de l'habituel dispositif judéo-chrétien !

Beauvoir s'exprime ailleurs sur cette question de l'intersubjectivité sexuelle réussie. Elle suppose « désir et respect » (II, 167), amour et délicatesse, un érotisme moins soucieux de performances physiques que de voluptés construites à deux, une conscience de l'union des corps dans leur séparation, une chair convoitée comme liberté reconnue, une reconnaissance réciproque dans laquelle « l'altérité n'a plus un caractère hostile » (*ibid.*). Simone de Beauvoir n'avoue jamais que cette intersubjectivité sexuelle réussie, elle l'expérimente personnellement dans un lesbianisme qu'elle niera toujours - ce que sa biographie dément du début jusqu'à la fin...

Une lesbienne inauthentique. Simone de Beauvoir fut une lesbienne *inauthentique*, pour l'exprimer dans le vocabulaire sartrien - une homosexuelle honteuse, pour le dire plus simplement. Beauvoir parle de « la misère originelle d'être corps » (I, 114), elle décrit la chair féminine de l'utérus au cercueil d'une façon dégoûtante : la matrice est un tombeau, l'embryon glaireux ressemble à une « gélatine tremblante », il manifeste la « molle viscosité des charognes » (I, 239). A propos de la jeune fille qui découvre ses premières menstruations, Beauvoir signale « cette odeur fade et croupie qui monte d'elle-même - odeur de marécage, de violettes fanées » (II, 64). Au sujet de ses sécrétions sexuelles, elle écrit : « Si la chair suinte - comme suinte un vieux mur ou un cadavre - il semble, non qu'elle émette du liquide mais qu'elle se liquéfie : c'est un processus de décomposition qui fait horreur. Le rut féminin, c'est la molle palpitation d'un coquillage » (II, 148). Elle file la métaphore du marécage dans lequel on s'enlise et ajoute, à propos de la femme : « Elle est succion, ventouse, humeuse, elle est poix et glu, un appel immobile, insinuant et visqueux » (II, 148). Les femmes souffrent de salpingites, de fausses métrites, leurs muqueuses utérines sont saturées de « corps jaunes » (I, 67). A la ménopause, la graisse envahit le corps (I, 68).

Sur ce terrain, elle démarque purement et simplement le Sartre de *L'Être et le Néant* qui, lui aussi, pense la chair comme contingence pure, facticité, et la place sous le signe du glaireux, du visqueux, du mou, du poisseux, du gluant, du contenu flasque d'un coquillage... Rappelons que, dans *La Cérémonie des adieux*, Sartre entretient de « la vraie vie où on n'a pas besoin d'un corps » (520) - une affirmation à rapprocher, bien sûr, de Beauvoir évoquant de « la misère originelle d'être corps » (I, 114) ... Sartre et Beauvoir furent deux grands cerveaux encombrés du restant d'un corps maltraité avec du tabac, des amphétamines, des quantités industrielles d'alcool, des nuits courtes et une hygiène courte elle aussi.

« **Une fraternité absolue** ». La relation des deux philosophes fut cérébrale et, dans ce registre platonique, torride. Leur véritable rencontre s'effectue à l'été 1929 au jardin du Luxembourg, dans un moment raconté dans les *Mémoires d'une jeune fille rangée* : Beauvoir défend sa *morale pluraliste* pendant trois heures ; pendant trois heures, Sartre bataille contre elle. On imagine combien le normalien rusé, malin, intelligent, dut faire assaut de sophistries, de rhétorique, de finasseries, pour imposer son point de vue. Que l'allégorie hégélienne de la lutte des consciences de soi opposées, soucieuses de s'affirmer toutes deux comme maîtresses en visant la mort de l'autre, fonctionne comme un schéma pertinent de cette joute intellectuelle, nul n'en disconvient !

Ce jour-là, Beauvoir s'avoue vaincue, elle rend les armes : « C'était la première fois de ma vie que je me sentais intellectuellement dominée par quelqu'un. » Parlant de Sartre : « Je me mesurais à lui et dans nos discussions je ne faisais pas le poids » (488). Elle constate qu'elle n'était pas faite pour la création philosophique, qu'elle abandonne à Sartre à qui elle consacre sa vie afin qu'il devienne le philosophe célèbre rêvé dans son enfance. Dans le langage de Hegel, il triomphe en maître, elle jouit d'être l'esclave, voilà pourquoi l'un et l'autre parlent de relation morganatique...

Pourtant, quand elle passe l'agrégation de philosophie, le jury hésite devant la jeunesse et l'intelligence de Simone de Beauvoir pour décider qui d'elle ou de Sartre sera le premier. Les examinateurs pouvaient les déclarer ex æquo affirme Maurice de Gandillac, mais ils ont choisi le mâle normalien... Gandillac affirme en juin 1998 que « La » philosophe, c'était elle mais « elle a accepté que le grand homme, le philosophe, ce soit lui » (Galster, 28). Il ajoute qu'ils eurent ensuite une relation de travail dans laquelle elle a joué un rôle très honorable : « Je crois qu'en fin de compte son œuvre à lui était pour eux la chose la plus importante » (*id.*). De deux ans et demi plus jeune que Sartre, Beauvoir fut classée seconde. L'un des trois sujets, cette année-là, avait été « Liberté et contingence ». On mesure combien Sartre et Beauvoir n'ont cessé, leur vie philosophique durant, de composer sur ce sujet de concours...

Le père de Simone de Beauvoir lui avait dit un jour « Tu as un cerveau d'homme ». Elle s'évertuera en effet, sa vie durant, à lui donner raison. Sa relation avec Jean-Paul Sartre se place sous le signe des cerveaux. Dans une lettre à Nelson Algren, Beauvoir explique la nature de sa relation avec son compagnon : « J'avais 22 ans et lui 25, je lui donnai avec enthousiasme ma vie et moi-même. Il fut le premier homme avec lequel je couchai, aucun auparavant ne m'avait même embrassée. Depuis longtemps nos existences se confondent, et je vous ai dit déjà à quel point je suis liée à lui, par un amour cependant qui se rapprocherait plutôt d'une fraternité absolue - sexuellement, ce ne fut pas une parfaite réussite, essentiellement à cause de lui, il n'est pas passionné par la sexualité. C'est un homme chaleureux, vivant, en tout sauf au lit. J'en eus vite l'intuition, malgré mon manque d'expérience, et peu à peu, ça nous a paru inutile, voire indécent, de continuer à coucher ensemble. Nous abandonnâmes au bout d'à peu près huit ou dix ans peu couronnés de succès dans ce domaine » (*Lettres à Nelson Algren*, 218).

Dans *La Cérémonie des adieux*, Sartre donne lui aussi des détails sur sa sexualité : « J'étais plutôt un masturbateur de femmes qu'un coïteur » (385), dit-il dans un langage de gynécologue. Indifférent à la relation sexuelle, il avoue ne connaître qu'un petit plaisir, jamais d'orgasme digne de ce nom – puisqu'il ne sait pas ce que signifie s'abandonner... En décembre 1970, à propos de Beauvoir, Sartre dit à Gerassi : « Elle couchait avec Maheu, mais c'est nos esprits qui avaient de vrais rapports. Nous sommes tombés amoureux de notre intuition réciproque, de notre imagination, de notre créativité, nos perceptions » (Gerassi, 72). Le couple Sartre et Beauvoir fut donc de papier. Les amours nécessaires concernaient les cerveaux des deux agrégés ; les amours contingentes, le reste de leur corps, chacun dans leurs coins libidineux...

30

L'hétérosexualité est violence. A Nelson Algren, Beauvoir écrit le dimanche 8 août 1948 : « Sartre et Bost mis à part, j'ai, trois fois dans ma vie, passé une seule nuit avec des hommes » (219). Soit six hommes dans sa vie de femme âgée de quarante ans. Voilà l'expérience sexuelle de la femme qui consacre presque mille pages au *Deuxième Sexe*, un texte qui change la condition des femmes au xx^e siècle. Elle ne compte pas les femmes... Or Beauvoir aura eu toute son existence une double sexualité et il semble qu'au final, elle ait préféré le lesbianisme à l'hétérosexualité, car la relation sexuelle entre femmes paraît être la seule qui échappe au schéma hégélien brutal de l'intersubjectivité construite sur la volonté de mise à mort.

Dès lors qu'elle est hétérosexuelle, Simone de Beauvoir pense en effet l'intersubjectivité sexuée et sexuelle sur le mode de la violence. Que veut l'homme avec la femme ? La dominer. L'amant avec sa partenaire ? La pénétrer, la violenter. Le mari avec sa femme ? L'asservir, la chosifier. Le mâle avec la femelle ? La posséder. Le fiancé avec sa promise ? La circonvenir. L'époux avec son épouse ? La tromper. Que veulent, en matière de relation sexuée, la mère avec l'enfant ? Le dominer, l'assujettir. La mère et sa fille ? La « mater » (II, 334). La belle-mère avec sa bru ? La court-circuiter (II, 414). La mère ménopausée avec son fils ? Le cannibaliser (II, 410). Beauvoir écrit toujours les relations entre les sexes sous le signe de la violence, de la brutalité, de la guerre. Seule l'homosexualité féminine échappe à cette logique belliqueuse.

Beauvoir consacre un chapitre à « La lesbienne ». Que dit ce chapitre osé en 1948 ? Qu'une lesbienne est normalement constituée et que sa préférence sexuelle ne procède pas d'un dérèglement hormonal ; qu'elle n'a rien à voir non plus avec une malformation congénitale comme dans le cas de l'hermaphrodite. Beauvoir examine la théorie freudienne de l'absence de pénis et celle d'Adler sur l'infériorité d'organe avec négation de la mutilation et affirmation compensatoire d'une virilité, puis elle conclut que, par conformisme, la psychanalyse commet l'erreur de transformer l'homosexualité en attitude inauthentique. Aucun déterminisme anatomique, physiologique, hormonal, inconscient, psychique, n'explique le lesbianisme.

A rebours de l'affirmation existentialiste qui récuse la nature humaine au profit d'un artificialisme du projet, Beauvoir écrit : « Si l'on invoque la nature, on peut dire que naturellement toute femme est homosexuelle » (II, 173). Pourquoi ? Parce qu'elle se veut sujet, alors que la culture faite par et pour les hommes la construit comme objet et que cette tension entre son désir subjectif et le pouvoir objectivant des hommes se trouve résolue dans une homosexualité où sa partenaire femme ne lui demande pas d'être objet mais sujet. Le lesbianisme est pour la femme la seule façon d'échapper à la lutte pour la reconnaissance des consciences de soi opposées : l'homosexualité féminine abolit la vérité hégélienne de l'opposition maître/esclave, car c'est « avec elle que les rapports sont libres, gratuits, qu'ils peuvent donc être voulus » (II, 385). Dans le lit où se trouvent deux femmes, il n'y a pas de domination ni de servitude, mais projet, choix, vouloir libre, authenticité. Comme l'existentialisme, et avec lui, par et pour lui, le lesbianisme est un humanisme.

Dès lors, le lesbianisme manifeste l'assomption et non le refus de la féminité : il est refus de la passivité imposée par l'homme et choix de l'activité fondatrice de subjectivité ; il abolit la séparation ; il s'exerce dans une configuration amoureuse et libidinale excluant la lutte, la violence, la victoire ou la défaite ; il vit de réciprocité, chacun étant alternativement sujet et objet, souveraine et esclave ; il est orgueil de n'obéir à aucun maître ; il se pratique en dehors de l'institution, contre elle-même, dès lors, il est plus sincère que l'hétérosexualité ; il dure bien après la période sexuelle qui, dans l'hétérosexualité, marque la fin de l'histoire.

Le lesbianisme est un moment naturel dans le développement des femmes. La jeune fille redoute la pénétration du mâle, la domination masculine, le corps des hommes, les assauts de la virilité, voilà pourquoi elle se sent naturellement portée vers la relation avec une semblable qui ne lui infligera aucun dommage : « En presque toute jeune fille, avons-nous dit, il y a des tendances homosexuelles : les étreintes souvent maladroitement du mari ne les effacent pas ; de là vient cette douceur sensuelle que la femme connaît auprès de ses semblables et qui n'a pas d'équivalent chez les hommes » (II, 362). Beauvoir pense l'acte hétérosexuel comme une violence assimilable au viol : « C'est par le vagin que la femme est pénétrée et fécondée ; il ne devient un centre érotique que par l'intervention du mâle et celle-ci constitue toujours (*sic*) une sorte de viol » (II, 131) – une affirmation à mettre en regard avec cette autre certitude selon Beauvoir : « entre femmes, l'amour est contemplation » (II, 184).

31

Une homosexualité dissimulée. Pourquoi Beauvoir, qui écrit clairement dans *Le Deuxième Sexe* que le lesbianisme constitue la vérité de l'intersubjectivité sexuelle, que l'homosexualité féminine dit le vrai en matière de relation amoureuse, libidinale et corporelle, passe-t-elle sous silence que cette proposition philosophique procède chez elle d'une expérience personnelle et d'une pratique de la sexualité saphique ? Car, en déni de toute vérité autobiographique, Beauvoir a protesté énergiquement toute son existence qu'elle n'avait jamais eu d'expériences homosexuelles.

En septembre 1966, lors d'un entretien donné au Japon, Asabuki Tomiko la rencontre pour un mensuel destiné aux jeunes filles, *Mademoiselle*, et lui demande si elle considère l'homosexualité comme une simple perversion ou si elle lui accorde une signification particulière. En 1966, Beauvoir dispose d'une théorie sur le sujet puisque *Le Deuxième Sexe*, on vient de le voir, est clair sur le sujet. Elle répond toutefois : « Vous me posez une question difficile à laquelle je ne peux répondre pour l'instant. Pour le faire il faudrait se livrer à des recherches en profondeur, tant sociologiques que psychologiques. Il est sûr que l'homosexualité est une perversion de la nature humaine, mais sa progression résulte sans doute de causes plus profondes. » La journaliste japonaise précise que Sartre a eu l'air surpris de la question – gageons qu'il aura pu l'être aussi de la réponse...

D'abord, Sartre et Beauvoir prennent plus d'une fois position sans s'être documentés sur le sujet ; ensuite, Beauvoir s'était déjà largement renseignée en bibliothèque et avait publié ses conclusions sur le sujet. Quant à faire de l'homosexualité une perversion, si l'on ignore qu'elle peut subtilement se cacher derrière l'orthodoxie de la théorie freudienne (qu'elle ne fait jamais sien sur ce sujet...), le lecteur de base comprendra le mot *perversion* non pas dans son sens clinique et psychanalytique, mais dans son acception morale et moralisatrice...

En septembre 1982, Alice Schwarzer lui demande : « Lorsque vous évoquez votre sexualité, il n'est jamais question que d'hommes. Vous n'avez jamais eu de relations amoureuses avec une femme ? » Réponse de Simone de Beauvoir qui, à cette époque, vit avec Sylvie Le Bon : « Non, jamais. J'ai toujours eu de très grandes amitiés avec les femmes, très tendres, parfois même avec une tendresse caressante. Mais ça n'a jamais éveillé en moi de passion érotique » (118). Là encore, l'allusif fait la loi : Beauvoir ne nie pas une certaine complicité sensuelle, sinon charnelle, mais elle récuse la passion érotique – ce qu'il faut mettre en relation avec la double négation qui accueille la question : « Non, jamais »...

Le 7 mars 1986, s'appuyant sur nombre d'épisodes homosexuels dans sa vie, Deirdre Bair aborde franchement la question. Réponse de Beauvoir : « C'est exact, j'embrasse les femmes sur la bouche. Je les serre contre moi et parfois nous nous caressons

les seins. Mais il ne se passe jamais rien *plus bas* ». Sa biographe lui demande ce que signifie *plus bas* : « Elle m'expliqua, avec bien des circonvolutions, des ambiguïtés, en rougissant beaucoup et en bégayant, que, puisqu'elle affirmait n'avoir aucune activité génitale avec les femmes, personne ne pouvait la qualifier de lesbienne. La suite de la conversation fit apparaître qu'elle conservait les idées de son milieu en matière de sexualité, vestiges de son éducation catholique rigide. Elle estimait, reconnut-elle, que toute activité sexuelle autre que la "position du missionnaire" était "pervers", et que, même si elle s'y était parfois livrée, ce n'avait jamais été avec des femmes, et voilà pourquoi, répéta-t-elle plusieurs fois avec véhémence (*sic*), on ne pouvait la qualifier de lesbienne. » Pour ce que nous savons, excluons Zaza faute de preuves, il y eut Olga Kosakiewicz, Bianca Lamblin, Nathalie Sorokine, Natacha Moffat, Sylvie Le Bon, « et plusieurs autres femmes » (Bair, 802), assez, semble-t-il, pour parler du lesbianisme de Simone de Beauvoir.

Bianca Lamblin témoigne de la nature de leurs relations homosexuelles entre mars 1938 et février 1940 dans *Mémoires d'une jeune fille dérangée*. Contrairement à Sartre dont la jeune fille déflorée expérimenta aussi la grossièreté, la vulgarité et la nullité au lit, Beauvoir semblait ne pas connaître la retenue. Parlant de cette relation clairement homosexuelle, elle écrit : « Nous avions peu à peu renouvelé nos rapports physiques, qui me donnaient beaucoup de plaisir et me captivaient. Elle avait, contrairement à Sartre, une capacité d'abandon réconfortante » (59). Lamblin a donné sa version après que la correspondance et la biographie de Deirdre Bair eurent rendu publique cette partie de sa vie sans son consentement.

En juin 1943, la mère de Nathalie Sorokine porte plainte pour détournement de mineure. En 1938-1939, Beauvoir entame une liaison avec son élève de dix-sept ans. Après son bac, Nathalie Sorokine entre à l'université ; Beauvoir paie les études. Les gestes de tendresse avec la jeune fille ingénue deviennent des « rapports sexuels » (Galster, 101) fin 1939. Beauvoir la conduit dans sa chambre à l'hôtel du Danemark, 21 rue Vavin. En 1940, la relation est franchement sexuelle. Tous les clients de l'hôtel s'en aperçoivent à cause du caractère orageux de la relation entre les deux protagonistes. Mme Sorokine écrit : « Le bruit courait même qu'elles devaient être sadiques et éprouver à n'en pas douter une volupté particulière à échanger des coups au milieu du plaisir » (Galster, 103). Elles partent en vacances ensemble pendant plusieurs semaines. Nathalie devient l'objet sexuel du couple Sartre et Beauvoir - réitération du trio avec Olga entre 1932 et 1936. Puis Beauvoir s'en fatigue et quitte la jeune fille.

Cette histoire de détournement de mineure devient, pour l'hagiographie, fait d'armes de résistance et preuve de l'antichisme de Simone de Beauvoir : puisqu'elle se fait mettre à la porte de l'Éducation nationale par le gouvernement de Vichy, il faut bien que ce soit pour un acte de résistance au régime du Maréchal ! Peu importe qu'il s'agisse d'une affaire de mœurs entre une enseignante et l'une de ses élèves... Comme il ne fut pas possible de prouver l'exactitude des faits imputés à Beauvoir, mais que des plaintes avaient précédé celle de Mme Sorokine mère, Beauvoir fut relevée de ses fonctions et mise en disponibilité spéciale - puis réintégrée en 1945...

32

Une lesbienne inauthentique. Avec ces seules informations, il paraît clairement avéré : premièrement, que Simone de Beauvoir a eu des relations sexuelles avec les femmes pendant toute son existence ; deuxièmement : qu'elle l'a farouchement nié à quiconque l'interrogeait sur ce sujet. Pourquoi ce déni manifeste ? Quelles sont les raisons de cette formidable dénégation chez une femme auréolée d'un succès féministe planétaire après *Le Deuxième Sexe* ? On peut comprendre que, moins connue alors, craignant la vindicte administrative en avouant des relations sexuelles avec ses élèves avant guerre, redoutant la répression du régime de Vichy pendant l'Occupation, appréhendant un mépris public dans l'immédiat après-guerre, elle se soit protégée. Mais, après la parution du *Deuxième Sexe*, qui fournissait un matériau philosophique éclairant d'une lumière neuve l'intrigue de *L'Invitée*, comment comprendre ces dénégations ? Honte enracinée dans une éducation judéo-chrétienne comme le pense sa biographe Deirdre Bair ? Possible...

Toujours est-il que, dans les catégories de l'existentialisme dont Sartre et Beauvoir se firent les thuriféraires, Simone de Beauvoir se comporte comme une lesbienne inauthentique. Quand, dans *L'Existentialisme est un humanisme*, Sartre enseigne que, par un seul de ses actes, l'être engage l'humanité tout entière, sur ce seul sujet, en mentant sur son lesbianisme, Beauvoir engageait l'humanité sur la voie du mensonge, de la fausseté, de l'inauthenticité. *L'Être et le Néant* consacre une longue analyse à la mauvaise foi, une thématique récurrente dans la totalité de son œuvre. En tant qu'elle est mensonge à soi-même, la mauvaise foi établit une schizophrénie au cœur même de la conscience : au creux même de Beauvoir, il existe un savoir de sa bisexualité et un autre savoir de la négation de cette bisexualité. La mauvaise foi est architectonique de soi : par elle, s'essaye la tentative de persuader une partie de la conscience de ce que l'autre sait de source sûre. Il n'est pas étonnant que, pour illustrer son analyse de la mauvaise foi, Sartre recoure à... l'homosexuel !

Sartre oppose l'homosexuel au « champion de la sincérité » (105), qui souhaite de son interlocuteur l'aveu de son homosexualité. Il fait du second le personnage le plus enlaid dans la mauvaise foi des deux... L'homosexuel, dit Sartre, se ressent coupable de son état, coupable aussi de ne pas l'avouer à ceux qui le pressent de dire la vérité. Il donne de fausses raisons : des erreurs de jeunesse, l'égarement dans une impasse où il s'imaginait communiant avec un semblable sur la conception du beau qui manquerait aux femmes, la recherche inquiète et non la certitude d'avoir trouvé un état. L'homosexuel se sait homosexuel, mais pas comme la table est table, car il refuse que sa sexualité particulière lui soit un destin. Il ne veut pas qu'on enferme son être dans ce mot auquel on ne saurait le réduire.

De l'ami censeur qui veut l'aveu, Sartre affirme qu'il s'avère plus encore de mauvaise foi que l'homosexuel récusant l'épithète. Le premier se réclame de la vérité, de la sincérité, de la liberté, mais pour consentir à un genre de bénédiction, une onction morale : s'il y a l'aveu, il y aura indulgence. Le faux ami demande au coupable qu'il se fasse chose justement pour éviter qu'il soit considéré comme une chose. Paradoxalement, il condamne à être en enfermant autrui dans une essence. Par l'aveu, il chosifie l'homosexuel qui ne voulait pas l'être. Cette mauvaise foi du faux ami illustre selon Sartre « un épisode de cette lutte à mort des consciences que Hegel nomme "le rapport du maître et de l'esclave". On s'adresse à une conscience pour lui demander, au nom de sa nature de conscience, de se détruire radicalement comme conscience, en lui faisant espérer, par-delà cette destruction, une renaissance » (105).

Voilà pourquoi, sartrienne orthodoxe, Simone de Beauvoir peut continuer à se taire en n'avouant pas son homosexualité : Deirdre Bair qui la questionne la chosifie, cherche à la réduire à une essence qui n'est pas la sienne. Dès lors, et l'on mesure l'habileté rhétorique, dialectique et sophistique de l'auteur de *L'Être et le Néant* ; en renvoyant dos à dos la volonté d'obtenir un aveu et le désir de garder le silence comme deux manifestations d'une même mauvaise foi, le philosophe désamorce toute possibilité de mauvaise foi. Le réel n'est jamais, sur le mode hégélien, que lutte de mauvaises fois opposées...

La mauvaise foi procède du désir d'abolir une angoisse issue du manque d'être qui définit chacun. Dans une lettre à Algren, Beauvoir laisse affleurer ce trouble qui l'habite, un mélange de culpabilité chrétienne et de manque d'être existentialiste. A propos de ses élèves qui tombaient amoureuses d'elle au lycée, elle écrit : « (...) ce qui ne m'a pas toujours déplu, trois ou quatre fois même je me suis laissé prendre au point d'en arriver à me conduire *très* (*sic*) mal ; il en a découlé des histoires infinies car si pour moi c'était plaisant, mais sans véritable importance, pour ces filles, au moins pendant un temps, ça en avait une considérable, et je devais les manier avec précaution » (*Lettres à Nelson Algren*, 142). Le « *très mal* » éclaire d'une lumière noire les mécanismes de la mauvaise foi chez Simone de Beauvoir.

Un héritage inappréciable. Quoi qu'il en soit, avec *Le Deuxième Sexe*, Simone de Beauvoir a publié un grand livre : grand livre parce qu'il propose une indépassable et juste phénoménologie de l'aliénation des femmes par les hommes ; grand livre parce qu'il montre les terribles mécanismes de la domination masculine ; grand livre parce qu'il propose dans le détail une description de la vie mutilée que notre civilisation inflige au prétendu deuxième sexe ; grand livre parce qu'il nie l'existence d'un instinct maternel et montre que les femmes ne se déterminent pas par la maternité ; grand livre parce que, même dans ses excès, il manifeste une volonté de croire dans les effets puissants de la liberté ; grand livre parce qu'il dissocie l'amour, la sexualité, la procréation, la cohabitation et invite à ce que chacun crée sa formule ; grand livre parce qu'il permet aux femmes la réappropriation de leur corps avec la contraception et l'avortement ; grand livre parce qu'il fait de l'homosexualité l'une des modalités possibles de l'intersubjectivité sexuée et sexuelle de toute morale ; grand livre par les effets induits dans la vie de millions de femmes au quotidien – grand livre aussi, et enfin, parce qu'il reste un *Traité du combat* d'actualité aux mains des femmes menacées dans leur épanouissement par toutes sortes d'idéologies – entre autres, le capitalisme judéo-chrétien, le socialisme autoritaire et la religion musulmane.

Le capitalisme judéo-chrétien réduit la femme à sa fonction reproductrice : il a besoin d'épouses au service de leurs maris qui agissent sur le monde, et de mères enlées dans la fabrication et l'éducation d'enfants destinés à devenir des acteurs du capital, des reproducteurs du système machiste, des soldats et des guerriers. Beauvoir déconstruit les mythes utiles à cette idéologie : l'éternel féminin ou l'instinct maternel. *Le Deuxième Sexe* affirme clairement : « Il n'existe pas d'instinct maternel » (II, 323). Beauvoir consacre des pages terribles à l'enfant comme « un polype » (II, 310), aux nausées et aux vomissements de la grossesse, aux douleurs de l'accouchement, aux déceptions induites par l'arrivée de l'enfant, aux blessures effectuées par la bouche du nourrisson sur le sein de sa mère qui l'allait, à la déformation du corps consécutif aux accouchements, aux coups infligés sur leurs progénitures par les mères névrosées, aux « femmes pondeuses » (II, 307). Elle écrit : « Que l'enfant soit la fin suprême de la femme, c'est ici une affirmation qui a tout juste la valeur d'un slogan publicitaire » (II, 327).

En 1949, Beauvoir fait confiance au socialisme pour faire avancer la cause des femmes : « C'est de la révolution que viendra l'émancipation des femmes » (II, 214) et non d'un quelconque féminisme séparé des luttes sociales. Mais, lucide, elle voit dans l'Union soviétique un double mouvement : *d'abord*, la Révolution de 1917, qui marque un net progrès sur ce terrain avec la légalisation de l'avortement, la simplification de la contraception, une politique d'éducation sexuelle, la facilitation du divorce ; *ensuite*, le tournant réactionnaire d'après guerre qui, démographie oblige, revient sur toutes les conquêtes accordées par Lénine et restaure les fondamentaux bourgeois : la femme épouse et mère, produisant des enfants en quantité pour la grandeur et la prospérité du pays du socialisme dit réel. Dès lors, le socialisme féministe ne saurait se confondre avec le marxisme-léninisme soviétique – mais ce régime n'est plus, il a survécu quarante ans au *Deuxième Sexe* qui, lui, dure encore...

Enfin, Beauvoir fait de l'islam une religion fondamentalement misogyne : « La religion qui s'est créée au moment où le peuple arabe était guerrier et conquérant a affiché pour la femme le plus total mépris. "Les hommes sont supérieurs aux femmes à cause des qualités par lesquelles Dieu leur a donné la prééminence et aussi parce qu'ils dotent les femmes", dit le Coran ; elle n'a jamais dénué ni pouvoir réel ni prestige mystique » (I, 136). Elle fustige la coutume qui consiste à voiler les femmes, à les envoyer travailler durement la terre, à vivre aux ordres des mâles pour lesquels elles cuisinent, tissent, s'activent, à l'écart d'un monde que les mâles se réservent. La civilisation préislamique des Bédouines a donné aux femmes une place nettement plus importante que celle que leur attribue le Coran (I, 119).

Dans *Tout compte fait*, Beauvoir reprend cette critique de l'islam misogyne, phalocrate, ennemi du féminisme. En 1972, dix ans après l'indépendance de l'Algérie, l'auteur qui justifiait en 1960 les bombes posées dans les cafés par Djamilia Boupacha, entretient de sa « déception » (454) face à ce que les Algériens ont fait de leur indépendance : pauvreté, misère, immigration, capitalisme d'Etat et non socialisme ou collectivisation des terres, mais aussi et surtout, retour « aux valeurs arabo-islamiques » (455), dont la natalité galopante et le refus d'une politique de contrôle des naissances. « La condition des femmes est déplorable : une Algérienne l'a dénoncée dans un livre courageux. Au nom de la tradition musulmane on ne lui accorde qu'un minimum d'éducation ; elle continue à porter le voile, elle est confinée dans le foyer de son père ou du mari qui lui est imposé. Fanon s'est bien trompé quand il prédisait que grâce au rôle qu'elles ont joué pendant la guerre les femmes algériennes échapperaient à l'oppression masculine » (455). Dont acte...

Ni capitalisme judéo-chrétien, ni socialisme autoritaire, ni islam régressif, en athée radicale et laïque, Beauvoir veut l'égalité dans la différence. Elle souhaite faire naître « la Fraternité » (II, 573) entre les deux sexes – c'est le mot qu'elle utilise dans une lettre à Nelson Algren pour qualifier sa relation avec Jean-Paul Sartre... Pour ce faire, elle table sur une « évolution collective » (II, 570). Les déclarations révolutionnaires laissent doucement place à des considérations pragmatiques : la révolution ne change pas les mentalités, mais un long et patient travail de militantisme. En mai 1981, Sartre est mort, elle appelle à voter François Mitterrand...

Beauvoir sait qu'il existe des différences entre les deux sexes, des différences naturelles. A l'heure de conclure son gros livre, elle affirme qu'hommes et femmes, *en dehors de toute construction sociale*, relèvent de deux mondes sensibles, érotiques, sensuels, sexuels. Elle souhaite l'égalité dans la différence, certes, mais aussi maintenir les « différences dans l'égalité » (II, 576). Son couple avec Sartre fut un *essai non réussi* d'intersubjectivité sexuée et sexuelle postchrétienne. On peut se focaliser sur l'échec de cette formule ; on peut aussi interroger les raisons de cet insuccès et préférer saluer l'essai. Nul n'est tenu, dans un premier temps, de réussir tout de suite ce qu'il entreprend. La formule d'un couple voulue par un homme à laquelle consent la partenaire qui n'a pas le choix n'est pas la meilleure – mais cette configuration est le produit de son temps, la première moitié du xx^e siècle. Sartre et Beauvoir montrent ce qu'il faut éviter, ce qui, somme toute, est une autre manière de montrer comment faire pour créer un couple vraiment postchrétien.

CONCLUSION

*Vers Mai 68.
du pacte germano-soviétique
à la fustigation d'un anarchiste (juif)
allemand*

1

Réception du *Deuxième Sexe*. Le *Deuxième Sexe* fut violemment accueilli par la presse : insultes, mépris, attaques personnelles. On reproche à Simone de Beauvoir sa nymphomanie et sa frigidité, son priapisme et ses avortements multiples, ses délires analytiques et sa crudité descriptive, sa névrose et ses refoulements, son aigreur et ses complexes, sa misogynie et sa vie privée, sa sexualité dite pitoyable et son libertinage. Dans la rue, dans les cafés ou au restaurant, elle subit des quolibets, des remarques acerbes, des sarcasmes. Des hommes lui font des propositions, des jeunes filles désireuses d'avorter frappent à sa porte, des malades en tout genre l'inondent de courriers scatologiques et pornographiques.

Le Vatican met l'ouvrage à l'Index le mercredi 27 juin 1956, en même temps que *Les Mandarins*. *L'Osservatore romano*, l'organe du Vatican, motive cette décision le 13 juillet en critiquant l'existentialisme et son atmosphère délétère, il pointe la corruption et la décadence dans l'œuvre complète de la philosophe : « L'auteur considère l'institution du mariage comme une mystification et se porte défenseur de l'amour libre. Toutes les méthodes sont bonnes - affirme-t-elle - dès qu'elles permettent à la femme de se soustraire à l'esclavage de la maternité. Mme de Beauvoir défend l'émancipation de la femme de tout, spécialement des lois morales, et accuse l'Eglise de s'opposer à cette émancipation ! » *La Documentation catholique* traduit l'article en français le 5 août 1956.

François Mauriac écrit à l'un des collaborateurs des *Temps modernes*, mais Beauvoir ne dit pas lequel, et il faut la croire sur parole : « J'ai tout appris sur le vagin de votre patronne. » On sait depuis la parution de *Tout est bien* de Roger Stéphane, en 1989, qu'il se prétend le destinataire de ce courrier : « En 1950, Mauriac m'écrit : "J'apprends beaucoup de choses sur le vagin et le clitoris de votre patronne, dans ce dernier numéro des Temps modernes" » - Roger Stéphane qui se trompe d'un an pour la date et qui donne une version plus élargie n'utilise pas les mêmes mots que Beauvoir. Seule la lecture du document permettrait de trancher. Que n'a-t-il montré le document du vivant de Simone de Beauvoir !

Mauriac donne une autre version. Dans son « Bloc-Notes » de novembre 1963, il écrit, contrairement à ce que l'on colporte à son propos, n'avoir pas ricané avec des jeunes gens en narguant Simone de Beauvoir aux Deux Magots. Puis il ajoute : « Reste ce mot qu'elle me prête, à propos du *Deuxième Sexe* - un mot assez horrible, et qui certes ne me ressemble pas. Qui le lui a rapporté ? Mais enfin, nous aurons cédé si souvent, au cours de notre vie, aux sollicitations de ceux qui exigeaient leur picotin de mots drôles, que je n'ose ici opposer un démenti catégorique. Si j'ai tenu ce propos impardonnable, j'en demande pardon à Simone de Beauvoir. » Rappelons que Beauvoir atteste d'une *lettre écrite* à un membre de la revue, et qu'il lui aurait été facile de conserver cette preuve à charge. Mauriac fait acte de contrition probablement en regard du paradis qu'il se souhaite ardemment - mais, la parole de Beauvoir pesant ce que l'on sait, Mauriac aurait pu s'épargner le repentir...

Voilà pourquoi je ne retiens pas non plus l'hypothétique appréciation de Camus qui aurait affirmé, selon le seul témoignage de Simone de Beauvoir, qu'avec ce livre elle aurait « ridiculisé le mâle français » - car il n'existe qu'une seule source à ce prétendu propos rapporté dans *La Force des choses*, un volume des Mémoires dont on sait désormais qu'il est le lieu de la construction de la légende du couple plus que de la vérité. Camus y est présenté comme un Méditerranéen ombrageux, orgueilleux comme un Espagnol (!), ne supportant pas d'être jugé par les femmes, et Beauvoir ne recule devant aucun cliché pour le caractériser en 1963, trois ans après sa mort donc : machiste, misogynne, phallocrate... On se demande bien alors pour quelles raisons elle a sollicité avant guerre les faveurs sexuelles de ce machiste emblématique ; mais on comprend peut-être mieux qu'avec son refus Camus ait fourni l'une des raisons de l'animosité que Beauvoir n'a cessé de manifester à son endroit...

2

PCF et Vatican, même combat. Le Parti communiste se retrouve sur la même ligne que le Vatican ! On ne s'en étonnera pas... Comme toujours, le PCF s'aligne sur Moscou qui écrit dans les *Izvestia* en août 1935 : « Nos femmes, citoyennes à part entière du pays le plus libre du monde, ont reçu de la nature le don d'être mères. Puissent-elles le garder précieusement pour mettre au monde des héros soviétiques. L'avortement qui détruit la vie est inadmissible dans notre pays. La femme soviétique a les mêmes droits que l'homme, mais (*sic*) cela ne l'exempte pas du grand et noble devoir que la nature lui a donné : elle est mère, elle donne la vie. » Lénine ayant écrit dans les *Cahiers du bolchevisme* : « L'excès des plaisirs sexuels est un défaut bourgeois, c'est un symptôme de décomposition » (nos 28-29, 1-15 octobre 1925), le PCF défend donc la famille, la natalité, la maternité et souhaite que la sexualité passe au second plan, car la révolution doit mobiliser toutes les énergies !

La ligne officielle du Parti est donc la suivante : la famille et la révolution. Ce qui n'empêche pas Maurice Thorez, le responsable du Parti, marié en bonne et due forme, d'entretenir clandestinement une maîtresse pendant plus de dix années. Danielle Casanova et Marie-Claude Vaillant-Couturier, passionnaires du Parti, sont divorcées. Ce sera bientôt le cas de Thorez, qui finit par épouser sa compagne illégitime après avoir fomenté un divorce en accablant sa femme à laquelle il invente une liaison - l'épouse de Maurice Thorez vivait alors seule, sans amant, et s'occupait des enfants abandonnés par leur père...

Le même Maurice Thorez fustige l'homosexualité présentée comme une « déviance de l'esprit humain » (Wieviorka, *Maurice et Jeannette*, 572) et confesse une « révolte, une répulsion, une incompréhension de cette déviance ». Il démarque purement et simplement la thèse soviétique sur ce sujet - celle d'Engels : l'homosexualité est une perversion bourgeoise, car elle suppose la recherche du plaisir contre la société, dès lors, elle disparaîtra en même temps que le capitalisme avec la révolution marxiste-léniniste. Après avoir raconté la vie d'apparatchiks soviétiques de ses parents lors de leurs vacances dans *Les Enfants modèles*

en 1983, le fils de Maurice Thorez, Paul, dix-huit ans après la mort de son père, révèle son homosexualité - « pratique répugnante » selon Engels... - dans *Une voix presque mienne* en 1985...

Le PCF fait de la contraception un produit étranger, comme le Coca-Cola, envoyé en France par l'impérialisme américain pour détruire la santé, la vie et la fécondité de la population ! En 1956, l'ancienne maîtresse devenue l'épouse officielle du premier secrétaire du Parti communiste français, Jeannette Thorez, écrit au secrétariat du Parti pour préciser la ligne : refuser la dépénalisation de la contraception et de l'avortement. A défaut, elle prévoit la baisse de la natalité et le déchaînement de l'éducation sexuelle à l'école, ainsi « les problèmes de classe en seront faussés, les sentiments familiaux et humains heurtés, la dénatalité inéluctable » (581).

La pilule et l'avortement agissent en armes de guerre de l'impérialisme américain dirigées contre la classe ouvrière, le peuple et la nation... A la une de *L'Humanité*, le 2 mai 1956, Maurice Thorez affirme : « Contre le malthusianisme réactionnaire, nous luttons pour le droit à la maternité et pour l'avenir de la France. » Et plus loin : « le chemin de la libération de la femme passe par les réformes sociales, par la révolution sociale, et non par les cliniques d'avortement. » Pour Jeannette Thorez, libéraliser la contraception pour les femmes du peuple, ce serait réclamer « le droit d'accéder aux vices de la bourgeoisie » (582). Le 28 juin 1978, dans l'émission télévisée « Cartes sur table », Jeannette Thorez avoue à Jean-Pierre Elkabbach avoir eu recours à *cette époque* à la contraception et à l'avortement.

3

Beauvoir méprise les femmes ! Les livres de Simone de Beauvoir ne figurent pas dans la bibliothèque du couple Thorez - ni probablement dans celle de Paul VI. Jeannette Prenant rédige le compte rendu du *Deuxième Sexe* pour *La Nouvelle Critique*, une revue communiste créée pour contrebalancer le pouvoir des *Temps modernes*... Le titre : « *Kirche, Küche, Kinder* »¹. Les trois « K » de la démocratie occidentale. A propos de S. de Beauvoir et de quelques autres.

La journaliste prétend que l'exploitation des femmes par les mâles se réduit à l'exploitation des femmes par le régime capitaliste. Les hommes ne sont pas coupables puisque le capital est responsable de tout. Jeannette Prenant, future Jeannette Colombel, cite Jeannette Thorez citant Lénine et écrit dans *La Femme et le Communisme* : « C'est seulement, disait Lénine, l'abolition de la propriété privée de la terre, des fabriques et des usines qui peut ouvrir la voie à l'émancipation complète et réelle de la femme, à sa libération de l'« esclavage domestique » par le passage du petit ménage individuel au grand ménage socialiste » (« *Le Deuxième Sexe* de Simone de Beauvoir », 278).

Exploiter le filon de la domination masculine, ce serait, pour Jeannette Prenant, s'inscrire dans le lignage capitaliste qui utilise la différence entre les deux sexes pour justifier la disparité des salaires. Simone de Beauvoir propose une diversion : en désignant le mâle, l'homme, le mari, l'époux comme exploiteur, elle empêche la dénonciation des vrais coupables : les patrons, les bourgeois et autres « maîtres capitalistes » (279). *Le Deuxième Sexe* s'adresserait aux intellectuelles bourgeoises, aux femmes de la petite bourgeoisie, mais jamais aux ouvrières qui se lèvent tôt, se couchent tard, travaillent jusqu'à l'épuisement, victimes des cadences infernales et des soucis. Voilà pourquoi ce « livre traduit un profond mépris du deuxième sexe » (280) !

Suivent des attaques sur l'existentialisme, philosophie faussement révolutionnaire et subversive, mais vraiment réactionnaire, de la même manière que la psychanalyse ou le christianisme. Poursuivant sa charge, Jeannette Prenant limite le combat de Simone de Beauvoir pour les femmes au port du pantalon, à la cigarette et autres licences que la bourgeoisie leur accorde... Les deux seules réserves explicites sur l'URSS présentes dans ces six cents pages (où elle se trouve aussi célébrée parfois...) deviennent des preuves à charge contre Beauvoir.

Enfin, l'envoyée du Parti cite un passage critique du *Deuxième Sexe* à l'endroit de l'amour conjugal qui inciterait aux mensonges et à l'hypocrisie : l'éloge de l'amour libre et contractuel devient sous la plume de la journaliste une grossière célébration de l'instinct et de l'animalité... Jeannette Prenant parle d'une « soumission aux désirs sexuels déréglés » (281) à laquelle elle oppose le couple heureux, épanoui dans la famille, la vie commune et le partage d'un même idéal (révolutionnaire bien entendu...). Les passages dans lesquels Beauvoir critique la maternité subissent la même critique. L'éloge de l'avortement devient propagande de guerre en faveur des Américains ! Beauvoir est même accusée de recourir à « la méthode du fascisme » (283) en démoralisant les masses pour mieux les dominer ! Jeannette Colombel conclut, en avril 1951, que seule la révolution socialiste libérera les femmes. En Mai 68, elle se fait exclure du PCF. Elle devient ensuite une intime de Sartre à qui elle apportait des chocolats et auquel elle consacra plusieurs livres très enthousiastes...

4

Vies et morts du PCF. Le Parti communiste français naît en décembre 1920 au Congrès de Tours, lors d'une scission avec la SFIO - l'année de parution des *Propos* d'Alain ; il traverse le xx^e siècle avec un bonheur très inégal - mais la légende gaullo-communiste supprime ses nombreuses défaillances pendant deux décennies ; il commence son agonie en Mai 68 - l'année de publication en France de *L'Homme unidimensionnel* de Marcuse ; il meurt le 10 mai 1981 pour le prix modeste de quatre postes de ministre obtenus dans le gouvernement dit socialiste de François Mitterrand, qui s'était proposé d'en finir avec ce Parti après l'avoir utilisé pour parvenir au pouvoir - l'année de *Cynisme et Passion* d'André Glucksmann ; ledit président tue également le socialisme, offert en pâture au libéralisme avec la bénédiction des communistes en mars 1983 - l'année où Baudrillard écrit *La Gauche divine*...

La légende a été fabriquée par le général de Gaulle, de conserve avec le Parti communiste français. L'homme du 18 juin avait besoin d'un mythe pour remettre le pays sur pied à la Libération : celui d'une France massivement résistante et collaborationniste à la marge. Le rebelle de Londres tient un discours sidérant lors de la libération de Paris pour affirmer que la France s'est libérée seule, comme s'il n'y avait jamais eu d'alliés coalisés avec les Américains et jamais de débarquement le 6 juin 1944 ! Le 25 août 1944, de Gaulle déclame en effet ce texte célèbre à l'Hôtel de Ville de la capitale : « Paris ! Paris outragé ! Paris brisé ! Paris martyrisé ! Mais Paris libéré ! Libéré par lui-même, libéré par son peuple avec le concours des armées de la France, avec l'appui et le concours de la France tout entière, de la France qui se bat, de la seule France, de la vraie France, de la France éternelle. » Paris libéré par lui-même avec le concours des armées de la France ? Le mythe gaullo-communiste débute ce jour-là, à cette heure, à cet endroit...

La légende communiste commence en même temps. De Gaulle a besoin des communistes résistants d'après l'invasion de l'URSS par l'armée national-socialiste, autrement dit : d'après le 22 juin 1941, soit plus d'un an et demi après la guerre, vingt mois pour être exact. Le PCF devient donc le *premier parti de la Résistance* : oubliée, la collaboration avec l'occupant nazi en France au nom du pacte germano-soviétique entre le 23 août 1939 au 22 juin 1941. Oubliés, les tracts appelant à ne pas résister aux nazis afin d'éviter l'engrenage d'une guerre voulue par les juifs, les capitalistes et les Anglais, ennemis communs aux communistes et aux nazis - ainsi celui du 27 juillet 1940 qui affirme : « Les soldats allemands sont vos frères, pactisez, ne vous trompez pas, votre ennemi c'est le grand capital, les trusts de France, d'Angleterre, d'Amérique » - un tract distribué par Guy Môquet. Oubliés, les ouvriers communistes sollicités par leur organisation qui sabotent des tanks ou des avions français destinés à combattre les troupes du Reich pour éviter la lutte armée contre les soldats hitlériens. Oubliés, Tréand et Ginollin, militants communistes mandatés par leur Parti, qui négocient avec l'occupant nazi le 29 juin 1940 pour obtenir la réparation de *L'Humanité* en même temps que la légalisation du PCF. Oublié, le faux fabriqué par le Parti après guerre pour faire croire qu'il avait appelé à la résistance dès le 10 juillet 1940. Peu importe : il faut à de Gaulle une armée de résistants communistes de la

première heure : Georges Politzer, héros solitaire d'une résistance personnelle, engagée par conscience et en opposition à la ligne de son parti, devient un héros très utile.

Paul Nizan, qui sauve l'honneur communiste par la base en même temps qu'il montre le déshonneur de l'appareil du Parti, est traîné dans la boue par Aragon devenu l'homme des basses œuvres d'un Parti qui le traite en nabab. Peut-on émettre l'idée que la balle perdue atteignant Paul Nizan en pleine tête n'est pas perdue pour tout le monde ? Les travaux des historiens universitaires Jean-Marc Berlière et Franck Liaigre sur l'existence d'un « Détachement Valmy » abattant froidement les communistes désignés par le Parti pourraient le laisser croire – *Liquider les traîtres : la face cachée du PCF. 1941-1943...*

Le PCF entre massivement dans les comités d'épuration. Sartre blanchit Gallimard qui agit de même... Dans l'après-guerre, il fait la pluie et le beau temps. Malraux, passé chez les gaullistes, peut même écrire : « Entre les communistes et nous, il n'y a rien » – il a raison, tout a été fait pour ça... Les communistes ont résisté, voyez Georges Politzer fusillé par les Allemands en 1942 au Mont-Valérien !

Le même PCF passe pour un *parti anticolonialiste* : oubliés, les revirements d'un Parti qui cesse d'être anticolonialiste en 1937 sur ordre de Moscou pour donner la priorité à l'antifascisme et livre à la police le nom des militants nationalistes algériens – raison pour laquelle Camus quitte le parti ! Oubliés, les articles de *L'Humanité* qui transforment des Algériens massacrés par le pouvoir gaulliste à Sétif le 8 mai 1945 en hitlériens ! Oublié, le vote des pouvoirs spéciaux le 12 mars 1956 qui donne au socialiste Guy Mollet les moyens de réprimer dans la violence le soulèvement indépendantiste ! Oubliée, la période où le PCF excluait ses militants qui soutenaient le FLN ! Oubliée, la critique du « Manifeste des 121 » qui appelle à l'insoumission dans la guerre d'Algérie en septembre 1960 !

Le Parti passe pour *révolutionnaire dans la vie quotidienne* des Français : oubliées, les attaques contre l'homosexualité, vice dégoûtant de la bourgeoisie que la révolution éradiquera. Oubliées, les critiques virulentes du *Deuxième Sexe* de Simone de Beauvoir à laquelle on reproche d'utiliser « une méthode fasciste ». Oubliés, les combats contre l'avortement et la contraception sous prétexte que les femmes ouvrières n'ont pas à partager les vices des bourgeoises puisqu'elles doivent se marier, faire des enfants, assurer la vie du foyer pour pouvoir mener le combat contre l'impérialisme américain, seul idéal défendable aux yeux du Parti qui prend ses ordres à Moscou.

5

Le PCF contre Mai 68. Ce parti-là ne pouvait tenir longtemps – il survécut jusqu'au départ du général de Gaulle du pouvoir après le référendum perdu du 27 avril 1969. En France, Mai 68 a été préparé en amont par l'*antifascisme radical* de Paul Nizan, la *résistance de la première heure* de Georges Politzer, le *combat antitotalitaire* de Camus, la *lutte féministe* de Simone de Beauvoir. Mais comme le Parti communiste français ne fut antifasciste que tardivement, qu'il résista seulement quand il ne put faire autrement, que son antitotalitarisme fut hémiplegique et ne concerna jamais les camps soviétiques, que son combat pour la famille, la natalité, son opposition à la contraception, l'avortement et l'amour libre accompagnèrent ceux de l'Eglise catholique, apostolique et romaine, il ne pouvait, en Mai 68, passer pour le parti de l'avenir ! En retard en tout, il fut obsolète quand survinrent les étudiants de 68 qui avaient envie d'autre chose que d'un Waldeck Rochet pour changer la vie !

Le Parti communiste est hostile à Mai 68. Dans *L'Humanité* du 3 mai, Georges Marchais publie un article intitulé « De faux révolutionnaires à démasquer ». Il attaque Daniel Cohn-Bendit, présenté comme un « anarchiste allemand » à l'origine du Mouvement du 22 mars. Georges Marchais fait de Marcuse le maître à penser de ces contre-révolutionnaires faisant le jeu de la bourgeoisie : « Un des maîtres à penser des gauchistes est le philosophe allemand Herbert Marcuse qui vit aux Etats-Unis. Ses thèses peuvent être résumées de la façon suivante : les partis communistes "ont fait faillite", la bourgeoisie a "intégré la classe ouvrière qui n'est plus révolutionnaire", la jeunesse surtout dans les universités "est une force neuve, pleine de possibilité révolutionnaire", elle doit s'organiser "pour la lutte violente". » Pour s'opposer à l'auteur de *L'Homme unidimensionnel* et de *Eros et Civilisation*, le futur premier secrétaire du PCF cite... Anatole France ! Mai 68, en juin, incarne donc pour les instances dirigeantes du Parti un mouvement contre-révolutionnaire. Une fois de plus, le PCF passe à côté de l'histoire.

Georges Marchais avait raison : Marcuse était bien l'un des maîtres à penser de Mai 68. Avec l'Henri Lefebvre de *Critique de la vie quotidienne* (1947 et 1961), un ouvrage en deux tomes qui influence considérablement les Situationnistes, le Raoul Vaneigem du *Traité du savoir-vivre à l'usage des jeunes générations* (1967), un ouvrage refusé par treize éditeurs, ou *La Société du spectacle* (1967) de Guy Debord. Cette *autre Pensée 68* rend caduques les œuvres complètes de Lénine et les ouvrages des Editions sociales, la maison qui publie les productions intellectuelles du PCF. Mai 68 fait vieillir d'un seul coup ce Parti à la traîne de l'Histoire. Lorsque les premières lueurs du printemps de Mai embrasent le ciel de Paris, le PCF a vécu – et ses intellectuels organiques avec lui. Désormais, il faut compter avec une nouvelle génération.

1- « L'Eglise, la cuisine, les enfants » est une formule proverbiale de la pensée réactionnaire qui assigne les femmes à ces trois instances.

BIBLIOGRAPHIE

1

Un éditeur partial. Le fils de Georges Politzer, Michel, va publier une biographie intellectuelle de son père aux éditions Flammarion : *Les Trois Morts de Georges Politzer. Les trois morts d'un philosophe : 1903-1942*. Cet exercice de piété filiale s'avère également un travail critique important, il montre ce que fut le milieu intellectuel d'avant guerre, sa richesse, son intelligence, ses débats entre marxisme et freudisme naissants. Nizan mort à la guerre, Politzer fusillé par les nazis, auraient compté dans le paysage intellectuel si le nazisme ne les avait fauchés à la fleur de l'âge. Ils ont été beaucoup pillés, sans que les hommages leur soient rendus, évidemment... L'œuvre du jeune homme foudroyé à trente-neuf ans a été réunie par les Editions sociales, une maison d'édition communiste qui a probablement lissé les aspérités de l'œuvre pour en faire celle d'un communiste bon teint. Politzer fut un homme libre et un communiste, autrement dit, un communiste libre, autant dire, une espèce particulièrement exécrée par le Parti... Les *Principes élémentaires de philosophie* (1975) ont été publiés à partir des notes prises par un élève, Maurice Le Goas... Rien n'assure que tout ait été de la main du philosophe...

Les textes de Politzer ont été réunis, rassemblés, colligés, commentés par les communistes des Editions sociales. Autant dire qu'une édition scientifique reste à faire. A défaut : *Ecrits 1 : La philosophie et les mythes* (1969), textes réunis par Jacques Debouzy avec un avant-propos de Georges Cogniot, et *Ecrits 2 : Les fondements de la psychologie*, textes réunis par Jacques Debouzy (1969). Les PUF ont publié *Critique des fondements de la psychologie. La psychologie et la psychanalyse*, (1968). Ce livre a été tellement pillé qu'il manque également une édition critique pour montrer qui s'est servi et comment – Sartre, Merleau-Ponty, Lacan parmi tant d'autres...

2

Détournement de cadavre. *Contre le nazisme. Ecrits clandestins, février 1941* est préfacé par Claude Mazaauric, apparatchik notoire, robespierriste convaincu... La publication de *L'Obscurantisme au xx^e siècle* (février 1941) et de *Révolution et Contre-Révolution au xx^e siècle* (janvier 1941) permet au PCF d'affirmer que, parce que Politzer résistait en individu communiste, alors que le PCF collaborait avec l'occupant en vertu du pacte germano-soviétique, c'était le PCF qui résistait tout entier ! Or Politzer agit contre les directives de son parti : le juif qu'il était comprend très tôt qu'il faut résister au nazisme et, s'il se fait fusiller, c'est au nom de la liberté, pas du Parti : rappelons qu'il chante la *Marseillaise* quand les nazis l'abattent, pas l'*Internationale*.

Claude Mazaauric, qui accompagne la signature de l'avant-propos du titre de « Directeur des Editions sociales », écrit : « Au cours des dernières années, mus sans doute (*sic*) par des raisons étroites et circonstancielles liées à l'âpreté du combat politique, des auteurs ont essayé de dévaloriser l'action des communistes dans la Résistance à ses débuts (*sic*) ; d'autres se sont employés à ternir l'image forte que l'héroïsme de tant des leurs leur avait permis d'acquérir dans l'opinion commune des Français attachés au message de la Résistance. Quelques-uns n'ont pas hésité à injurier (*sic*) les communistes en les assimilant aux nazis. Les textes de Politzer permettront de rétablir la vérité (*sic*), de prendre une juste mesure (*sic*) des choses et d'entrevoir la vraie (*sic*) nature des calomnies (*sic*) ici ou là proférées. Car, à les lire, on le verra : non, vraiment rien de commun entre les communistes et le fascisme ». Pas même le pacte germano-soviétique ?

Car le directeur des Editions sociales ne craint pas d'en appeler à l'histoire, de parler d'injure et de calomnie, de rétablissement de la vérité là même où il ment éhontément ! On lira pour ce faire les travaux d'historiens dignes de ce nom qui, eux, font de l'histoire et ne colportent pas la légende d'un PCF résistant dès la première heure : le pacte entre Hitler et Staline est signé le 23 août 1939 et c'est Hitler seul qui le rompt, pas les communistes, le 22 juin 1941 : pendant presque deux ans, les deux premières années de la guerre, vingt-deux mois donc, le PCF collabore avec l'occupant : il ne s'agit pas de calomnie, d'injure, d'insulte, mais d'histoire...

3

L'histoire contre la légende communiste. Pour s'en convaincre, lire le livre de Jean-Pierre Besse et Claude Pannetier, *La Négociation secrète*, Les Editions de l'atelier (2006) : on y apprend que le PCF argue d'ennemis communs avec les nationaux-socialistes, les juifs, les capitalistes, les gaullistes, la bourgeoisie, l'argent, les Anglais, pour faire réparaître *L'Humanité* et redonner la légalité au Parti. Les détails, les preuves, les documents sont accablants pour le Parti...

Lire aussi de Jean-Marc Berlière et Franck Liaigre, *L'Affaire Guy Môquet. Enquête sur une mystification officielle*, Larousse (2009). on y apprend que Guy Môquet a été arrêté pour avoir distribué des tracts non pas résistants mais collaborationnistes – appels à saboter le matériel de guerre fabriqué dans les usines françaises pour éviter le combat avec les nazis, appels à fraterniser avec l'occupant qui combat les mêmes ennemis, appels à la paix avec les nazis, appels défaitistes... La police de Vichy arrête Môquet non parce qu'il est résistant, mais communiste... Fusillé comme otage, il ne l'est pas pour fait de résistance, mais pour son appartenance au PCF alors collaborationniste. Le PCF entre en Résistance après la rupture du pacte par Hitler : en juin 1941... Voilà l'histoire.

On lira, des mêmes historiens Jean-Marc Berlière et Franck Liaigre, *Liquider les traîtres. La face cachée du PCF, 1941-1943*, Robert Laffont (2007), un autre terrible livre d'historiens qui révèle que le « Détachement Valmy » créé par le PCF sur ordre de Jacques Duclos était une police politique qui abattait froidement dans la rue les communistes jugés déviants par le Parti... Lire également : *Ainsi finissent les salauds. Séquestrations et exécutions clandestines dans Paris libéré*, Robert Laffont (2012), sur l'effroyable comportement de certains communistes transformés en tortionnaires après la libération de Paris.

4

Paul Nizan avec et sans Sartre. La décennie 80-90 fut un temps faste pour les biographies de Paul Nizan. Celle d'Annie Cohen-Solal avec la collaboration de son épouse Henriette Nizan, *Paul Nizan, communiste impossible*, Grasset (1980) ; Pascal Ory, *Nizan. Destin d'un révolté (1905-1940)*, Ramsay (1980) ; James Steel, *Paul Nizan. Un révolutionnaire conformiste ?*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques (1987) ; Youssef Ishaghpour, *Paul Nizan. L'intellectuel et le politique entre les deux guerres*, La Différence (1990). Rien avant cette décennie, rien après... On lira aussi les *Libres Mémoires* d'Henriette Nizan, aidée par Marie-José Jaubert, Robert Laffont (1989). La partie des Mémoires concernant Paul Nizan se retrouve dans le livre d'Annie Cohen-Solal qui a travaillé avec elle.

Ajoutons, du sartrien de choc Jean-Jacques Brochier, une longue introduction à *Paul Nizan, intellectuel communiste. Ecrits et correspondance (1926-1940)* aux éditions François Maspero (1967), qui, on ne s'en étonnera pas, reprend la légende créée par Jean-Paul Sartre dans sa préface de mars 1960 à *Aden Arabie*, François Maspero (1973). Dans ce texte ayant beaucoup fait pour remettre Nizan au goût du jour, Sartre utilise Nizan dans le combat qu'il mène alors avec le Parti communiste français. Le Nizan obsédé par la mort, l'épicurien militant, l'homme qui s'est fâché plusieurs années avec Sartre, n'apparaît évidemment pas.

5

Un épicurien de gauche. Nizan a vécu trente-cinq ans, mais il a eu le temps de publier beaucoup. Des romans *Antoine Bloyé*, Grasset (1933), *Le Cheval de Troie*, Gallimard (1935), *La Conspiration*, Gallimard (1938) ; des comptes rendus de lectures et divers articles, dont *Articles littéraires et politiques*. Volume 1 : *Des écrits de jeunesse au I^{er} Congrès international des écrivains pour la défense de la culture (1923-1935)*, textes réunis, annotés et présentés par Anne Mathieu avec une préface de Jacques Deguy, aux éditions Joseph K. (2005). Excellente biobibliographique de quatorze pages pour la période donnée, appareil critique remarquable.

Précédemment, un recueil d'articles est paru aux éditions Grasset sous le titre *Pour une nouvelle culture*, les textes avaient été réunis et présentés par Susan Suleiman (1971). On peut y lire des pages qui révèlent une extraordinaire sagacité de Nizan sur la littérature de son temps : Céline, Breton, Alain, Drieu, Mauriac, Giono, Malraux, Aragon, Gide, Martin du Gard, Sartre, Valéry, Saint-Exupéry, Green, Giraudoux, etc.

Les Chiens de garde, un texte écrit à l'âge de vingt-sept ans, n'ont pas perdu de leur actualité, il suffit de changer quelques noms, mais l'analyse de la reproduction

intellectuelle via « l'Ecole dite Normale et prétendue Supérieure », la collusion de l'Université en général et de la Sorbonne en particulier avec l'idéologie dominante du capitalisme libéral, la nécessité d'une « anti-histoire de la philosophie », l'obligation de redéfinir les tâches philosophiques et le rôle du philosophe, tout cela reste d'une cruelle actualité ! On peut lire ce magnifique livre aux éditions François Maspero (1982).

Le même éditeur a publié *Les Matérialistes de l'Antiquité* (1968), qui se présente comme une introduction à ces penseurs, avec un choix de textes de Démocrite, Epicure et Lucrèce. Mais c'est aussi un manuel d'épicurisme en temps de guerre idéologique, intellectuelle et culturelle. Pour ceux qui savent lire entre les lignes (donc ni Sartre, ni les sartriens, qui se contentent de lire ce qu'ils y mettent...), ce Paul Nizan obsédé par la mort et par la révolution, soucieux de corriger le Marx soviétique léniniste par le Marx de jeunesse épicurien, offre un exemple parfait de ce que peut Epicure dans tous les temps : fournir une arme de résistance aux totalitarismes de toute sorte - idéologiques, politiques, et religieux. La dernière ligne de ce livre nous apprend, à propos du pouvoir d'Epicure dans le régime fasciste de Mussolini : « Epicure n'a pas fini d'être regardé comme un libérateur »...

6

Les résistants et les autres... Dans le monde intellectuel, il y eut vraiment deux façons de faire la guerre, la première, celle de Nizan, Politzer ou Camus, Char, qui fut clairement et tout de suite du bon côté - et l'autre avec ses compromissions plus ou moins fortes avec l'occupant. On lira avec sidération le livre insulté, sali, vilipendé par le petit monde parisien à sa sortie, *Une si douce Occupation...* *Simone de Beauvoir et Jean-Paul Sartre (1940-1944)*, Albin Michel (1991). A l'époque, son auteur, Gilbert Joseph, a même été présenté comme un historien pétainiste, tout simplement parce qu'il prouvait que Sartre avait écrit dans un journal collaborationniste en 1941 et qu'en 1944 Simone de Beauvoir avait travaillé à Radio-Vichy quelques semaines avant le débarquement en Normandie, que Merleau-Ponty montrait un zèle pétainiste étonnant quand il était professeur au lycée, et autres révélations consternantes... Pour restaurer son honneur, Gilbert Joseph a été obligé de faire savoir qu'à l'âge de dix-sept ans il était maquisard...

Lire en contrepoint du sartrisme : *Visages de la Résistance*, un numéro spécial de « La liberté de l'esprit », une revue malheureusement défunte, parue à l'automne 1987, n° 16 - où l'on découvre ce que fut l'honneur de la pensée : Victor Basch, Marc Bloch, Jean Cavaillès, François Cuzin, Gilbert Dru, Valentin Feldman, Benjamin Fondane, Jean Gosset, Pierre-André Gustalla, Charles Hainchelin, Maurice Halbwachs, Pierre Kaan, Paul-Louis Landsberg, Albert Lautman, Anatole Lewitzky, Etienne Mantoux, Yves de Montcheuil, Paul Petit, Yvonne Picard, Stéphane Piobetta, Roger Radisson, François Vernet, Boris Vildé - et Georges Politzer, bien sûr. Voilà les noms de l'intelligence détruite par l'occupant nazi avec lequel les communistes souhaitaient collaborer...

Lire également, de Gilles et Jean-Robert Ragache, *La Vie quotidienne des écrivains et des artistes sous l'Occupation*, Hachette (1988).

7

Albert Camus, un homme révolté. Les éditions de la Pléiade, Gallimard, ont effectué un magnifique travail en éditant chronologiquement les œuvres complètes d'Albert Camus. Quatre tomes parus sous la direction de Jacqueline Lévi-Valensi en 2006 : tome I, 1931-1944, tome II, 1944-1948 et en 2008, sous la direction de Raymond Guy-Crosier, tome III, 1949-1956, tome IV, 1957-1959. Ajoutons les correspondances : avec Jean Grenier, *Correspondance. 1932-1960*, Gallimard (1981) - pour l'épisode d'un Grenier anticommuniste qui envoie son jeune élève dans les bras du Parti ; avec René Char, *Correspondance. 1946-1959*, Gallimard (2007), édition établie par Franck Planeille - pour la beauté et la vérité d'une grande et belle amitié ; avec Pascal Pia, *Correspondance. 1939-1947*, Fayard/Gallimard (2000), édition établie par Yves Marc Ajchenbaum - pour l'amitié orangeuse et gâchée de deux libertaires.

Et les biographies : celle de Herbert R. Lottman, *Albert Camus*, Seuil (1978). On peut se dispenser de celle d'Olivier Todd, *Albert Camus. Une vie*, une commande des éditions Gallimard (1996) honorée avec, dans une main, la biographie de Lottman et dans l'autre, *Le Premier Homme*, un roman d'Albert Camus que Todd utilise fautivement comme une autobiographie...

L'œuvre, la biographie de référence et les correspondances permettent de travailler en négligeant l'abondante bibliographie dans laquelle on trouve un nombre considérable d'ouvrages du genre : Camus et l'Algérie, Camus et la philosophie, Camus et la Méditerranée, Camus et le christianisme, Camus et la Grèce, Camus et le roman...

Le *Dictionnaire Albert Camus*, publié sous la direction de Jeanyves Guérin chez Laffont (2009), est utile. Certes, chacun peut déplorer le manque d'entrées qui l'intéresse (Melouza, Collège du travail, Maison de la Culture, Guy Monnerot, Malconfort, etc.), mais le livre s'avère précieux pour se repérer dans la vie et l'œuvre de Camus de façon thématique. On pourra lire également *Hommage à Albert Camus. 1913-1960*, un numéro spécial de la *Nouvelle Revue française* paru le 1^{er} mars 1960. Voir aussi de José Lenzini, *Les Derniers Jours de la vie d'Albert Camus*, Actes Sud (2009), un petit livre dans lequel on apprend que le jeune homme ayant posé la question de Stockholm ignorait qu'il était son interlocuteur avant de le lire, d'en découvrir la richesse et de souhaiter le rencontrer pour s'expliquer - Camus était mort, le jeune homme a fait le voyage sur la tombe à Lourmarin.

Pour l'iconographie, un beau livre de sa fille, Catherine Camus, *Albert Camus. Solitaire et solidaire*, aux éditions Michel Lafon (2009).

8

Déconstruire la légende Jean Grenier. La relation de Camus et de son professeur de philosophie a été écrite sous le signe de la légende : un jeune professeur de philosophie qui découvre Albert Camus en terminale, lui rend visite dans son quartier pauvre parce qu'il est tuberculeux et n'assiste plus au cours, qui l'initie à la philosophie, à la littérature, à la musique, qui lui met le pied à l'étrier en publiant ses premiers textes, etc.

La vérité fut moins radieuse : Camus fut fidèle et élégant, il n'a jamais rien écrit ou dit contre son vieux maître devenu jaloux de son succès planétaire. Vichyste, attentiste, faisant le compte des juifs et des « demi-juifs » qu'il côtoie pendant la guerre, pestant contre les francs-maçons, disant du bien de Pétain, publiant un texte par mois dans *Comœdia*, une revue collaborationniste, entre 1942 et 1944, Jean Grenier vit loin du détachement taoïste qu'il professe. Lire, pour s'en rendre compte, *Sous l'Occupation*, un journal allégué par ses soins, on aimerait savoir de quoi, pour les éditions Claire Paulhan (1997). On trouve quelques perfidies lancées contre Camus par Jean Grenier dans ses *Carnets. 1944-1971*, Seghers (1991) - on constatera que ces carnets commencent à la Libération...

La légende passe par *Albert Camus. Souvenirs*, Gallimard (1968), un texte publié par Jean Grenier huit ans après la mort de son élève - chacun sait qu'une fois mort, les éloges sont plus faciles à décerner... Voir aussi le chapitre consacré à son ancien élève dans *Réflexions sur quelques écrivains*, Gallimard (1973). Une très grosse biographie, *Jean Grenier, un écrivain et un maître. Contribution à l'histoire intellectuelle du vingtième siècle*, publiée par Toby Garfitt aux éditions La Part commune, évite d'aborder franchement sujet...

Lire, de Jean Grenier, ces textes ayant joué un rôle considérable dans la vie et la pensée de Camus : *Sagesse de Lourmarin* (1939), suivi de *Cum apparuerit* (1930), éditions Folle Avoine (1986) ; *Les Iles* (1933), Gallimard (1959, avec la préface de Camus), *Inspirations méditerranéennes*, Gallimard (1940), et surtout l'excellent *Essai sur l'esprit d'orthodoxie*, Gallimard (1938).

9

Politique d'un libertaire. Camus et la politique reste un parent pauvre de la bibliographie, avec deux ouvrages sur ce sujet : le premier de Jeanyves Guérin, *Camus. Portrait de l'artiste en citoyen*, François Bourin (1993), tire Camus de son côté - un social-démocrate mendésiste, un adhérent de la CFDT avant l'heure. L'auteur critique les Nouveaux Philosophes, Bernard Kouchner, mais aussi Guesde et Chevènement, il fait l'éloge de Jacques Delors, de Jacques Julliard et de Michel Rocard. La « filiation proudhonienne », pourtant justement débusquée page 275, méritait un approfondissement. Un Camus qui « appartient à une gauche archaïque », alors que « l'horizon de sa pensée demeure social-démocrate, sinon socialiste » (123), bien que procédant de Proudhon, n'y retrouverait pas forcément son compte... L'autre ouvrage émane d'un colloque organisé par le même Jeanyves Guérin les 5-7 juin 1985 à Nanterre, *Camus et la politique*, L'Harmattan (1986). Demander à la biographe de Sartre de traiter *Camus, Sartre et la guerre d'Algérie* n'était pas judicieux...

Quand Camus n'est pas présenté comme un social-démocrate mais comme un libertaire, ce qu'il était véritablement, la démonstration manque de souffle et d'arguments. Des brochures le disent : Marin Progresso, *La Pensée politique d'Albert Camus*, éditions des amis de CENIT, sans date, imprimé à Toulouse ; *Présence de Camus*, éditions Témoins, IX^e année, n° 26, mars 1961 ; Lou Marin, *Camus et sa critique libertaire de la violence*, éditions Indigène (2010) - mais de façon factuelle (participation à une revue anarchiste, entretien avec un journal libertaire, analyse de la pensée de Bakounine ici, de Stirner là...).

Les Rencontres méditerranéennes ont publié *Le Don de la liberté. Les relations d'Albert Camus avec les libertaires* (2009), dans lequel on trouve le meilleur et le moins bon - une intervention sur *Albert Camus, les anarchistes et le football ?*, qui fait du foot un « outil d'éducation populaire aux pratiques libertaires » ou qui conclut sérieusement que la passe constitue « l'acte fondateur du foot anarcho-camusien », peut laisser le lecteur sur sa faim intellectuelle... Un participant à ce colloque, Lou Marin (un pseudo confectionné à partir de Lourmarin...), a choisi et préfacé des textes du philosophe en rapport avec l'anarchisme pour les éditions Egrégores sous le titre *Albert Camus et les libertaires* (2008). La préface réactive les affirmations de l'habituel catéchisme libertaire sur le sujet.

Pour conclure, on me permettra de citer *L'Ordre libertaire. La vie philosophique d'Albert Camus*, que j'ai fait paraître en 2012 et qui consacre plus de 500 pages à montrer ce que furent la vie, l'œuvre et l'engagement libertaire de Camus, de ses jeunes années à Alger jusqu'à son dernier souffle, en passant par la question de l'Algérie qui lui fournit l'occasion de proposer une véritable alternative libertaire pour sortir des deux impasses qu'étaient la violence d'Etat française et la brutalité terroriste des nationalistes algériens.

Les affabulations de Beauvoir. Beauvoir a écrit la légende de son couple avec Sartre dans ses Mémoires. Il manque une édition critique qui annoterait les nombreux passages où elle enjolive la réalité et construit la mythologie du couple antifasciste, résistant, se tenant toujours aux côtés des opprimés, agissant en faveur de toutes les libérations possibles... Sartre faussement évadé, Sartre et Beauvoir impliqués par l'écriture dans la Collaboration, compagnons de route de toutes les dictatures et de tous les fascismes, pourvu qu'ils fussent marxistes-léninistes, voilà autant de choses cachées dans l'œuvre. Lire avec circonspection donc, dans l'attente d'une véritable édition scientifique susceptible d'en finir avec l'hagiographie publiée comme telle aux éditions Gallimard : *Cahiers de jeunesse, 1926-1930* (2008), le texte ayant été établi, édité et présenté par Sylvie Le Bon de Beauvoir, la fille adoptive de Beauvoir ; *Mémoires d'une jeune fille rangée* (1958) ; *La Force de l'âge* (1960) ; *La Force des choses* (1963) ; *Tout compte fait* (1972) ; *La Cérémonie des adieux*, suivi de *Entretiens avec Jean-Paul Sartre. Août-septembre 1974*, (1981). Les journaux et les correspondances ont été caviardées. Lire toutefois, en le sachant, ces livres édités par Sylvie Le Bon de Beauvoir : *Journal de guerre (septembre 1939-janvier 1941)* (1990) ; *Lettres à Sartre. Tome I. 1930-1939 et tome II. 1940-1963* (1990) ; *Lettres à Nelson Algren. Un amour transatlantique (1947-1964)* (1997) ; avec Jacques-Laurent Bost, *Correspondance croisée (1937-1940)* (2004).

Sartre et Beauvoir ont beaucoup parlé, écrit, donné des interviews, publié des entretiens - au risque de se contredire et d'oublier parfois la version légendaire au profit, une fois n'est pas coutume, de la vérité... Voir John Gerassi, *Entretiens avec Sartre*, Grasset (2011), traduit de l'américain par Adrienne Boutang et Baptiste Touverey. Ou *Simone de Beauvoir aujourd'hui. Six entretiens avec Alice Schwarzer*, Mercure de France (1983).

Démontages des mythes. Simone de Beauvoir a renoncé à la philosophie sous prétexte que Sartre était le plus fort - elle a raconté son renoncement dans des pages devenues célèbres... Maurice de Gandillac dit dans un entretien avec Ingrid Galster, « *Ils auraient pu les mettre ex aequo* », que la plus philosophe des deux, c'était elle - in *Beauvoir dans tous ses états*, Tallandier (2007). Ce livre d'Ingrid Galster aborde les questions qui fâchent. Ses conclusions relèvent de l'histoire et font s'effondrer une partie de la légende : Sartre et Beauvoir ne constituaient pas un couple modèle, elle ne fut pas la résistante qu'elle dit, elle est évincée de l'Education nationale pour lesbianisme avec une élève et non pour fait de résistance, elle travaille à Radio-Vichy, elle a moins fait le féminisme qu'elle n'a été faite par lui, les publications posthumes ont écorné l'image pieuse fabriquée par le couple, etc.

La légende du couple modèle qui construit une relation libre à partir d'un contrat synallagmatique s'effondre quand on lit *Mémoires d'une jeune fille dérangée* de Bianca Lamblin, Balland, une femme qui, après avoir découvert que Beauvoir avait révélé leurs relations sexuelles en publiant sans l'en informer le *Journal de guerre* et les *Lettres à Sartre* de son vivant, et du vivant de ses propres enfants, a décidé de raconter l'envers du décor en 1993. On y apprend que Beauvoir souffrait de la liberté sexuelle que Sartre lui imposait, elle chassait des femmes pour lui, elle était violente, agressive, colérique, Sartre se comportait comme un goujat et sa sexualité était franchement minable, l'un et l'autre utilisaient leurs proies sexuelles et les détruisaient en fonction de leurs caprices, etc.

La plus philosophe des deux. L'œuvre philosophique de Beauvoir tient en une poignée de livres : une défense forcenée de l'existentialisme, et la proposition de la morale annoncée par Sartre à la fin de *L'Être et le Néant*, mais jamais donnée avec, aux éditions Gallimard, *Pyrrhus et Cinéas* (1944), *Pour une morale de l'ambiguïté* (1947) ; aux éditions Nagel, *L'Existentialisme et la Sagesse des nations* (1948). A nouveau chez Gallimard, *Privilèges*, publié en 1955, reparait intégré dans un nouveau volume intitulé *Faut-il brûler Sade ? ; La Longue Marche. Essai sur la Chine* (1957) constitue un document affligeant sur la fascination des intellectuels français pour Mao et le maoïsme...

Le Deuxième Sexe est sans conteste le chef-d'œuvre de Simone de Beauvoir. Le tome 1 intitulé *Les faits et les mythes* paraît en 1949 et le tome 2, *L'expérience vécue*, en 1950. Ce livre qui, dès les premières pages, combat de féminisme tout en affirmant qu'il n'existe plus, deviendra le manifeste du féminisme au xx^e siècle ! Il a été reçu avec de la haine : voir *Le Deuxième Sexe de Simone de Beauvoir*, textes réunis et présentés par Ingrid Galster pour les Presses de l'Université Paris-Sorbonne (2004) : Sartre et Beauvoir, qui ont beaucoup utilisé la haine comme méthode, en ont aussi fait les frais pendant des années. Personne ne s'est honoré de l'avoir employée et d'y avoir répondu dans les mêmes formes... Catherine Rodgers a publié *Le Deuxième Sexe de Simone de Beauvoir. Un héritage admiré et contesté*, L'Harmattan (1998). Suzanne Lilar avait publié un beau livre analytique : *Le Malentendu du deuxième sexe*, PUF (1969). On lui doit aussi *A propos de Sartre et de l'amour*, Grasset (1967). Où l'on voit que l'un et l'autre n'aiment pas le corps, leurs corps, et n'eurent de jouissance qu'à mêler leurs cerveaux.

On se doute qu'avec toutes les informations nouvelles obtenues depuis vingt ans sur ce couple qui fit la loi si longtemps dans le milieu intellectuel en France et à l'étranger, la biographie de Deirdre Bair, *Simone de Beauvoir*, traduite de l'américain par Marie-France de Paloméra pour Fayard (1991), ait beaucoup vieilli. Après tant d'années hagiographiques, le temps de l'histoire semble venu. A quand des éditions scientifiques digne de ce nom ?

1903 : naissance de Georges Politzer.

1905 (7 février) : naissance de Paul Nizan.

1905 (21 juin) :
naissance de Jean-Paul Sartre.

**1908 (9 janvier) : naissance
de Simone de Beauvoir.**

1913 (7 novembre) : naissance d'Albert Camus.

1914 : Première Guerre mondiale.

1914 : mort du père de Camus à la guerre.

1917 : Révolution bolchevique en Russie.

1920 : Sartre et Nizan à Henri-IV.

1922 : Mussolini au pouvoir en Italie.

1924 : Sartre et Nizan à l'ENS.

1924 (21 janvier) : mort de Lénine.
1924 : Premier Manifeste du surréalisme.

1928 : Politzer, *Critique des fondements de la psychologie*.

1929 (octobre) :
Beauvoir rencontre Sartre.
Obtient l'agrégation de philosophie.

1929 : Politzer, *La Fin d'une parade philosophique. Le bergsonisme*.

1931 : Nizan, *Aden Arabie*.

1933 : Nizan, *Antoine Bloyé*.

1933 (30 janvier) : Hitler arrive légalement au pouvoir.

1935 : Nizan, *Le Cheval de Troie*.

1936 : Sartre, *L'Imagination*.

1935-1936 : Camus, *L'Envers et l'Endroit*.

1936 : Camus, *Noces à Tipasa*.

1937 : Camus, *Le Vent à Djémila*.

1936 : Front populaire.

1938 : Nizan, *La Conspiration*.

1938 : Sartre, *La Nausée*.

1932 : Nizan, *Les Chiens de garde*.

1935 (été) : adhésion de Camus au Parti communiste.

1936 : Nizan, *Les Matérialistes de l'Antiquité*.

1937 (automne) : Camus quitte le Parti communiste.

1939 : Camus publie *Misère de la Kabylie*.

1939 : Sartre,
Esquisse d'une théorie des émotions.

1939 : déclaration de la Seconde Guerre mondiale.

1939 (23 août) : pacte germano-soviétique.

1940 (23 mai) : mort de Nizan à la guerre.

1940 : Sartre, *L'Imaginaire*.

1941 (février) : Politzer, *L'Obscurantisme au xx^e siècle*.

1941 (janvier) : Politzer, *Révolution et Contre-Révolution au xx^e siècle*.

1941 : Sartre écrit dans *Comœdia*,
journal collaborationniste.

1941 : à Oran, Camus donne clandestinement
des cours aux enfants juifs interdits d'éducation par le gouvernement de Vichy.
1942 : Camus, *L'Etranger* et *Le Mythe de Sisyphe*.
1942 (février) : Politzer fusillé au Mont-Valérien.
1943 : Camus publie clandestinement les *Lettres à un ami allemand*.

1943 : Camus entre en Résistance à *Combat*.

1943 (avril) : Sartre, *Les Mouches*
(octobre) *L'Être et le Néant*.
Sartre donne un entretien à Comœdia.
Meilleur auteur de l'année
pour le journal collaborationniste Comœdia.
(septembre) : Sartre fait partie d'un jury Comœdia et Gaumont.

1944 (6 juin) : Débarquement allié en Normandie.

1944 : Beauvoir, *Pyrrhus* et *Cinéas*.
1944 (5 février) : Sartre écrit pour la deuxième fois
dans Comœdia, journal collaborationniste.

1944 : Camus, rédacteur en chef du journal clandestin *Combat*.

1944 (janvier-avril) :
Beauvoir travaille à Radio-Vichy.

1945 (8 mai) : fin de la Seconde Guerre mondiale.
1945 (30 avril) : suicide d'Hitler.
1945 : libération des camps nazis.
1945 : Hiroshima et Nagasaki.

1945 : Conférence de Sartre,
L'existentialisme est-il un humanisme ?
Parution du texte en 1946.
1947 : Beauvoir, Pour une morale de l'ambiguïté.
1948 : Beauvoir, L'Existentialisme
et la Sagesse des nations.

1947 : Camus, *La Peste*.
1948 : Camus, *Actuelles I*.

1949 : Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*.
1951 : Camus, *L'Homme révolté*.

1952 : Beauvoir, Faut-il brûler Sade ?
1952 : Sartre, Réponse à Albert Camus.
Début du compagnonnage de Sartre avec le PCF :
Les Communistes et la Paix.

1953 : Camus, *Actuelles II*.

1954 (novembre) : début de la guerre d'Algérie.

1954 : Sartre, vice-président de l'association France-URSS.
1955 : Beauvoir, *Privautés*.

1956 : Camus, *La Chute*.

1956 (24 février) : rapport Khrouchtchev.

1957 : Beauvoir, *La Longue Marche*.
Essai sur la Chine.

1957 : Camus, *Réflexions sur la guillotine*.
1957 : Camus Prix Nobel de littérature.
1958 (janvier) : *Discours de Suède*.

1958 : de Gaulle président de la République.

1958 : Beauvoir,
Mémoires d'une jeune fille rangée.

1958 : Camus, *Actuelles III. Chroniques algériennes*.

1959 : Castro à Cuba.

1960 : Beauvoir, La Force de l'âge.

1960 (4 janvier) : mort de Camus.

1960 : Sartre, Critique de la raison dialectique.

1962 : Beauvoir, Djamila Boupacha.

1962 : indépendance de l'Algérie.

1963 : Beauvoir, La Force des choses.

1963 : Sartre, Les Mots.

1964 (posth.) : Camus, *Carnets, I*.

1964 : Sartre Prix Nobel de littérature.

1965 (décembre) : Sartre appelle à voter Mitterrand.

1968 : Mai 68.

1969 (posth.) : Politzer, *Ecrits 1 : La Philosophie et les Mythes*.

1969 (posth.) : Politzer, *Ecrits 2 : Les Fondements de la psychologie*.

1970 : mort du général de Gaulle.

1971-72 : Sartre, L'Idiot de la famille.

1972 : Beauvoir, Tout compte fait.

1974 : parution de L'Archipel du Goulag, Soljenitsyne.

1974 : Sartre, On a raison de se révolter.

1974 : Beauvoir appelle à voter Mitterrand.

1975 (posth.) : Politzer, *Principes élémentaires de philosophie*.

1978 (posth.) : Camus, *Carnets, II*.

1980 (15 avril) : mort de Jean-Paul Sartre.

1981 : Beauvoir, La Cérémonie des adieux.

1981 : Beauvoir appelle à voter Mitterrand.

1981 (10 mai) : François Mitterrand arrive au pouvoir.

1983 : Beauvoir,

Simone de Beauvoir aujourd'hui.

Six entretiens avec Alice Schwarzer.

1986 (14 avril) : mort de Simone de Beauvoir.

1989 : chute du mur de Berlin.

1989 (posth.) : Camus, *Carnets, III*.

1990 (posth.) : Sartre, Journal de guerre.

1990 (posth.) : Beauvoir, Lettres à Sartre.

1991 (décembre) : fin de l'URSS.

1994 : (posth.) : Camus, *Le Premier Homme*.

1996 (8 janvier) : mort de François Mitterrand.

1997 (posth.) : Beauvoir, Lettres à Nelson Algren.

INDEX

ÂME

Bergson [1](#) [2](#)
matérielle [1](#)
Poltitzer [1](#)

AMOUR

contingente [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)
du prochain [1](#)
libre [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#)
nécessaire [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)

CORPS

Beauvoir [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#)
Camus [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#)
Epicure [1](#) [2](#) [3](#)
homosexualité [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#)
lesbianisme [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#)
Sartre [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#)

ÉCONOMIE

capitalisme [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#) [35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#) [41](#) [42](#) [43](#) [44](#) [45](#) [46](#) [47](#) [48](#) [49](#) [50](#) [51](#) [52](#) [53](#) [54](#) [55](#) [56](#) [57](#) [58](#) [59](#) [60](#) [61](#) [62](#) [63](#) [64](#) [65](#) [66](#)

ÉTHIQUE

élan vital [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#)
être-pour-la-mort [1](#) [2](#) [3](#)
homo economicus [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#)
nihilisme [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#)

FEMME

avortement [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#)
contraception [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#)
et PCF [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)
mère (être) [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#)
mère
Beauvoir [1](#) [2](#) [3](#)
Camus [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#)
Nizan [1](#) [2](#) [3](#)
Poltitzer [1](#)
Sartre [1](#)
misogynie [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#)
procréation [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)
sexualité [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#)
stérilisation [1](#)
viol [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#)

HAGIOGRAPHIE

Beauvoir [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#)
communiste [1](#)
Sartre [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#)

HISTOIRE

Bismarck [1](#)
de Gaulle [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#)
guerre
d'Algérie [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#)
et philosophie [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#)
génocide arménien [1](#)
guerre froide [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#)
Première Guerre mondiale [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#)
Seconde Guerre mondiale [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#)
Guy Môquet [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)
Hitler [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#) [35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#) [41](#) [42](#) [43](#) [44](#) [45](#) [46](#) [47](#)
Lénine [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#)
Mussolini [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#)
Occupation [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#)
Pétain [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#)
Résistance [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#) [35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#) [41](#) [42](#) [43](#) [44](#) [45](#) [46](#) [47](#) [48](#) [49](#) [50](#) [51](#) [52](#) [53](#) [54](#) [55](#) [56](#) [57](#) [58](#) [59](#) [60](#) [61](#) [62](#) [63](#) [64](#) [65](#) [66](#) [67](#) [68](#) [69](#) [70](#) [71](#) [72](#) [73](#) [74](#) [75](#)
Révolution française [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#)
Staline [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#) [35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#) [41](#) [42](#) [43](#) [44](#) [45](#) [46](#) [47](#)

HISTORIOGRAPHIE

Beauvoir [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#)
Bergson [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#)
Camus [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#)
Descartes [1](#)
Guy Môquet [1](#) [2](#) [3](#)
Hegel [1](#)
Nizan [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)
Poltitzer [1](#) [2](#)
Sartre [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#)

IDÉALISME

allemand [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)
Bergson [1](#) [2](#) [3](#)
critique [1](#) [2](#)
français [1](#)
freudien [1](#)
Politzer [1](#) [2](#) [3](#)
utopique [1](#)

LIBERTÉ

Beauvoir [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#)
Bergson [1](#) [2](#) [3](#)
Descartes [1](#) [2](#) [3](#)
et cartésianisme [1](#)
libre arbitre [1](#) [2](#)
Sartre [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#)

LITTÉRATURE

Aragon [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#)
Baudelaire [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)
Breton [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#)
Céline [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)
Char [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)
futurisme [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#)
Gide [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#)
Goethe [1](#) [2](#)
Guilloux [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)
Joyce [1](#) [2](#)
Lautréamont [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#)
Malraux [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#)
Marinetti, F.T. [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#)
Martin du Gard [1](#) [2](#) [3](#)
Mauriac [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#)
Rilke [1](#)
Rimbaud [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#)
Sorel, G. [1](#) [2](#)
Valéry [1](#) [2](#) [3](#)
Vian [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)

MATÉRIALISME

dialectique [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#)
Epicure [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)
immanence [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#)
scientifique [1](#)

MORALE

amoralité [1](#)
immoralisme [1](#) [2](#)
matérialiste [1](#)
moralisatrice [1](#)

NATURE

modèle [1](#)

PHILOSOPHES

I. Antiquité

Aristote [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)
Démocrite [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#)
Diogène [1](#)
Epicure
ataraxie [1](#)
Camus [1](#)
Héraclite [1](#)
Jardin [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)
Lucrèce [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)
matérialisme [1](#)
Nizan [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#)
quadrupte remède [1](#) [2](#) [3](#)
Platon [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#)
Pyrrhon [1](#) [2](#) [3](#)
Pythagore [1](#)
saint Augustin [1](#) [2](#) [3](#)

II. Chrétiens hédonistes

Montaigne [1](#) [2](#) [3](#)

III. Libertins baroques

Spinoza [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#)

IV. Classiques

Bacon [1](#)
d'Alembert [1](#) [2](#)
Descartes
et Bergson [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#)
et l'Antiquité [1](#)
et la liberté [1](#)
rationalisme [1](#)
Diderot [1](#) [2](#) [3](#)
Encyclopédistes [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#)
Fichte [1](#)
Hegel [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#) [35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#) [41](#) [42](#) [43](#) [44](#) [45](#) [46](#) [47](#) [48](#)
Kant [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#)
Leibniz [1](#) [2](#) [3](#)
Locke [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)
Malebranche [1](#)
Pascal [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#)
Rousseau [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#)
Schelling [1](#) [2](#)
Schlegel [1](#)
Schleiermacher [1](#)
Voltaire [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#)
Wolff [1](#)

V. Ultras des Lumières

D'Holbach [1](#)
Helvetius [1](#)
La Mettrie [1](#)

Meslier [1](#)
Sade [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#)

VI. Eudémonisme social

Bakounine [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#)

VII. XIX^e siècle

Engels [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#)
Feuerbach [1](#)
Marx [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#) [35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#) [41](#) [42](#) [43](#) [44](#) [45](#) [46](#) [47](#) [48](#) [49](#) [50](#) [51](#) [52](#) [53](#) [54](#) [55](#) [56](#) [57](#) [58](#) [59](#) [60](#) [61](#) [62](#) [63](#) [64](#) [65](#) [66](#)
Proudhon [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#)

VIII. Radicalités existentielles

Stirner [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#)

IX. La Construction du surhomme

Nietzsche [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#) [35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#) [41](#) [42](#) [43](#) [44](#) [45](#) [46](#) [47](#) [48](#) [49](#) [50](#) [51](#) [52](#)

X. Modernes

Althusser [1](#)
Bachelard [1](#)
Bergson
à l'Index [1](#) [2](#)
dandy [1](#)
et Descartes [1](#) [2](#) [3](#)
et l'idéalisme [1](#) [2](#) [3](#)
et la guerre [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#)
et la liberté [1](#) [2](#)
et la philosophie [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#)
et la politique [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#)
et le futurisme [1](#) [2](#)
et Marinetti [1](#) [2](#)
et Pascal [1](#)
et Rousseau [1](#) [2](#)
historiographie [1](#)
influence [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#)
parcours [1](#) [2](#) [3](#)
pensée [1](#) [2](#)
Blondel, M. [1](#)
Boutroux [1](#) [2](#)
Brunschvicg [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#)
Canguilhem [1](#)
Debord [1](#)
Deleuze [1](#) [2](#)
Derrida [1](#) [2](#)
Foucault [1](#) [2](#)
Freud [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#) [35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#) [41](#) [42](#) [43](#) [44](#)
Heidegger [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#)
Husserl [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)
Jacobi [1](#)
Jaspers [1](#) [2](#) [3](#)
Kierkegaard [1](#) [2](#) [3](#)
Lacan [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#)
Lachelier [1](#) [2](#)
Marcel, G. [1](#)
Marcuse [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)
Maritain [1](#)
Merleau-Ponty [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#)
Meyerson [1](#)
Ricœur [1](#)
Sartre
amphétamines [1](#)
couple avec Beauvoir [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#)
estime de lui-même [1](#) [2](#) [3](#)
et Bergson [1](#)
et Dieu [1](#) [2](#)
et Giraudoux [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)
et la collaboration [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#)
et la guerre [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#)
et la guerre d'Algérie [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)
et la liberté [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#)
et la politique [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#)
et la Résistance [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#)
et le fascisme [1](#) [2](#)
et le pacte germano-soviétique [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)
et le PCF [1](#)
et le prix Nobel [1](#)
fiancé [1](#)
héritier [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)
légende [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#)
libéré du stalag [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)
machiste [1](#)
sexualité [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#)
sur Camus [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#)
sur l'homosexualité [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)
Schopenhauer [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#)
Vaneigem [1](#)
Wittgenstein [1](#)

XI. Les Consciences réfractaires

Albert Camus

anticolonialiste [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#)
antifasciste [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)
antiterrorisme [1](#)
caviardé [1](#)
enfance [1](#)
et Bakounine [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#)
et Dieu [1](#) [2](#)
et l'anarchisme [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#)
et la Commune [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#)
et la culture [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#)
et la douleur [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#)
et la guerre [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#)
et la guerre d'Algérie [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#)
et la Méditerranée [1](#) [2](#)
et la peine de mort [1](#) [2](#) [3](#)
et la politique [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#)
et la Résistance [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)

et la Révolution française [1](#) [2](#) [3](#)
et le corps [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#)
et le fédéralisme [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)
et le franquisme [1](#)
et le philosophe artiste [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)
et le suicide [1](#) [2](#)
et le syndicalisme [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)
et Malraux [1](#)
et Marx [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#)
et Nietzsche [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#) [35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#) [41](#)
et Sade [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#)
et Sartre [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)
études [1](#) [2](#)
gauche libertaire [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#)
historiographie [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#)
Jean Grenier [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#)
Louis Germain [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#)
malade [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#)
mariage [1](#) [2](#)
marxisme [1](#) [2](#)
mis à mort [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#)
mort [1](#) [2](#)
PCF [1](#) [2](#) [3](#)
sa mère [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#)
son père [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#)

Georges Politzer

atrabilaire [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#)
enfance [1](#)
enseignant [1](#) [2](#) [3](#)
et Bergson [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#)
et Freud [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#)
et Heidegger [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)
et Kant [1](#)
et l'idéalisme [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)
et la liberté [1](#) [2](#)
et la phénoménologie [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)
et la psychanalyse [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#)
et la psychologie concrète [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#)
et le « drame » [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#)
et le freudo-marxisme [1](#)
et le PCF [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#)
et Marx [1](#)
et W. Reich [1](#)
études [1](#) [2](#) [3](#)
groupe [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)
historiographie [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)
mariage [1](#) [2](#)
mort [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#)
naissance [1](#)
père de famille [1](#) [2](#) [3](#)
pseudonyme [1](#)
résistant [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#)
sa mère [1](#)
son père [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)

Paul Nizan

anti-Sartre [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#)
critique littéraire [1](#) [2](#) [3](#)
dandy [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#)
et Bergson [1](#)
et Démocrite [1](#) [2](#)
et Descartes [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#)
et Epicure [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#)
et Gide [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#)
et Heidegger [1](#) [2](#)
et l'Europe [1](#)
et la gauche [1](#)
et la mort [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#)
et la philosophie [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#)
et la vie mutilée [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#)
et Lacan [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)
et Platon [1](#) [2](#)
et Rousseau [1](#) [2](#)
et Sartre [1](#)
études [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#)
fasciste [1](#) [2](#)
mariage [1](#) [2](#) [3](#)
nihilisme [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)
PCF [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#) [35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#) [41](#) [42](#) [43](#) [44](#) [45](#) [46](#)
sa mort [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)
sartrisé [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#)
voyages [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)

Simone de Beauvoir

à l'Index [1](#)
amphétamines [1](#)
antisémitisme [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#)
attaquée [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#)
Bianca Lamblin [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#)
couple avec Sartre [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#)
éducation [1](#)
et Camus [1](#) [2](#) [3](#)
et Dieu [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)
et Hegel [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)
et l'autobiographie [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#)
et l'existentialisme [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#)
et l'islam [1](#) [2](#) [3](#)
et la collaboration [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#)
et la domination masculine [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#)
et la liberté [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#)
et la nature [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)
et la Résistance [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#)
et la vie de famille [1](#)
et le corps [1](#) [2](#)
et le fascisme [1](#) [2](#)
et le mariage [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)
et le sous-homme [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#)
et le Vatican [1](#) [2](#) [3](#)

et Mauriac [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)
légende [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#)
lesbianisme [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#)
sa correspondance [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#)
sa sexualité [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#)
sur la condition féminine [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#)
sur le viol [1](#) [2](#)
Sylvie Le Bon [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#)

PHILOSOPHIE

aristotélisme [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)
bourgeoise [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#)
et combat [1](#)
et guerre [1](#) [2](#) [3](#)
et politique [1](#)
existentialisme [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#) [35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#) [41](#) [42](#) [43](#) [44](#) [45](#) [46](#) [47](#) [48](#) [49](#) [50](#)
française [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#)
influence [1](#)
kantisme [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)
limites [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)
néoplatonisme [1](#) [2](#)
nietzschéisme [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#)
nominalisme [1](#) [2](#)
pamphlet [1](#) [2](#)
phénoménologie [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#)
platonisme [1](#) [2](#) [3](#)
positivisme [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#)
réalisme [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#)

POLITIQUE

anarchisme [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#) [35](#) [36](#) [37](#)
anticolonialisme [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#)
antifascisme [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#)
Bergson [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#)
Castro [1](#) [2](#) [3](#)
CGT [1](#)
collaboration [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#) [35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#) [41](#) [42](#) [43](#) [44](#) [45](#) [46](#) [47](#) [48](#) [49](#) [50](#) [51](#) [52](#)
Dollfuss [1](#)
FLN [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#)
freudo-marxisme [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)
Front populaire [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#)
Internationale [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#)
lutte des classes [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#)
Mai 68 [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#) [35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#) [41](#) [42](#) [43](#) [44](#) [45](#) [46](#) [47](#) [48](#) [49](#)
marxisme [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#) [35](#)
national-socialisme [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#)
nietzschéisme de gauche [1](#) [2](#)
OAS [1](#) [2](#) [3](#)
pacte germano-soviétique [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#)
PCF [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#) [35](#)
postcolonialisme [1](#)
Résistance [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#) [35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#) [41](#) [42](#) [43](#) [44](#) [45](#) [46](#) [47](#) [48](#) [49](#) [50](#) [51](#) [52](#) [53](#) [54](#) [55](#) [56](#) [57](#) [58](#) [59](#) [60](#) [61](#) [62](#) [63](#) [64](#) [65](#) [66](#) [67](#) [68](#) [69](#) [70](#) [71](#) [72](#) [73](#) [74](#) [75](#) [76](#) [77](#) [78](#)
révolution communiste [1](#)
SFIO [1](#) [2](#)
socialisme libertaire [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#)
totalitarisme [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#)

PRESSE

Actuel [1](#)
Alger républicain [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)
Bifur [1](#) [2](#) [3](#)
Bulletin des armées de la République [1](#)
Cahiers du bolchevisme [1](#) [2](#)
Cahiers du Sud [1](#)
Combat [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#)
Comœdia [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#)
Esprit [1](#)
Europe [1](#) [2](#)
Izvestia [1](#)
L'Etudiant d'avant-garde [1](#)
L'Express [1](#)
L'Humanité [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#)
L'Osservatore romano [1](#)
L'Université libre [1](#) [2](#) [3](#)
La Documentation catholique [1](#)
La Littérature internationale [1](#) [2](#)
La Nouvelle Critique [1](#)
La Pensée (La Pensée libre) [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#)
La Révolution prolétarienne [1](#) [2](#)
La Revue libre [1](#) [2](#)
La Revue marxiste [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)
La Revue sans titre [1](#)
Le Figaro [1](#)
Le Libertaire [1](#)
Le Monde [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)
Le Nouvel Observateur [1](#)
Le Soir républicain [1](#) [2](#) [3](#)
Les Lettres françaises [1](#)
Les Philosophes [1](#)
Les Temps modernes [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#)
Mademoiselle [1](#)
Paris-Soir [1](#) [2](#)
Philosophies [1](#) [2](#) [3](#)
Revolución [1](#)
Revue de psychologie concrète [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#)
Socialisme et Liberté [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)
Sud [1](#) [2](#)
The Communist International [1](#)
Vendredi [1](#)
Vérité-Liberté [1](#) [2](#)

PSYCHANALYSE

complexe d'Édipe [1](#) [2](#) [3](#)
et nazisme [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#)
Freud [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#) [35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#)
inconscient [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#)

libido [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#)
Politzer [1](#)
refoulement [1](#) [2](#)

RELIGION

athéisme [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#)
déisme [1](#) [2](#)
Dieu [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#) [35](#) [36](#)
Eglise [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#)
fidéisme [1](#) [2](#) [3](#)
mort de Dieu [1](#) [2](#) [3](#)
péché [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#)
Pères de l'Eglise [1](#)
saint Augustin [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)
théologie [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#)

SCIENCE

Copernic [1](#)
et philosophie [1](#)
évolutionnisme
Darwin [1](#) [2](#)
Lamarck [1](#) [2](#)
positive [1](#)
XIX^e siècle [1](#)

VIE PHILOSOPHIQUE

Bergson [1](#) [2](#)
drame [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#)
Epicure [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#)
Politzer [1](#) [2](#)

OUVRAGES CITÉS [1](#) [2](#)

A propos de Sartre et de l'amour, S. Lilar [1](#)
Actuelles, A. Camus [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#)
Aden Arabie, P. Nizan [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#)
Ainsi finissent les salauds. Séquestrations et exécutions clandestines dans Paris libéré, J.-M. Berlière et F. Liaigre [1](#)
Ainsi parlait Zarathoustra, F. Nietzsche [1](#) [2](#)
Albert Camus et les libertaires, L. Marin [1](#)
Albert Camus, H. R. Lottman [1](#) [2](#) [3](#)
Albert Camus, *solitaire et solidaire*, C. Camus [1](#)
Albert Camus. Souvenirs, J. Grenier [1](#)
Albert Camus. Une vie, O. Todd [1](#)
Anthologie de l'humour noir, A. Breton [1](#)
Antimémoires, A. Malraux [1](#)
Antoine Bloyé, P. Nizan [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)
Aperçus phénoménologiques sur l'être en situation, G. Marcel [1](#)
Articles littéraires et politiques, P. Nizan [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)
Bariona, J.-P. Sartre [1](#) [2](#)
Beauvoir dans tous ses états, I. Galster [1](#) [2](#)
Cahiers philosophiques, Lénine [1](#)
Camus et la politique, J. Guérin [1](#)
Camus et sa critique libertaire de la violence, L. Marin [1](#)
Camus, philosophe pour classes terminales, J.-J. Brochier [1](#) [2](#) [3](#)
Camus, Sartre et la guerre d'Algérie, A. Cohen-Solal [1](#)
Camus. Portrait de l'artiste en citoyen, J. Guérin [1](#)
Carnets de la drôle de guerre. Novembre 1939-mars 1940, J.-P. Sartre [1](#)
Carnets, A. Camus [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)
Carnets. 1944-1971, J. Grenier [1](#)
Castor de guerre, D. Sallenave [1](#) [2](#)
Catalogue des périodiques clandestins diffusés en France de 1939 à 1945, R. et P. Roux-Fouillet [1](#) [2](#)
Catéchisme révolutionnaire, Netchaïev [1](#)
Chronique de septembre, P. Nizan [1](#)
Considérations intempestives, F. Nietzsche [1](#)
Contre le nazisme. Ecrits clandestins, février 1941, G. Politzer [1](#) [2](#) [3](#)
Correspondance croisée (1937-1940), S. de Beauvoir et J.-L. Bost [1](#)
Correspondance, R. Descartes [1](#)
Correspondance. 1932-1960, A. Camus [1](#)
Correspondance. 1939-1947, A. Camus [1](#)
Cripure, L. Guilloux [1](#)
Critique de la raison dialectique, J.-P. Sartre [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)
Critique de la vie quotidienne, H. Lefebvre [1](#)
Critique des fondements de la psychologie, G. Politzer [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)
Cum apparuerit, J. Grenier [1](#)
Cynisme et passion, A. Glucksmann [1](#)
De la capacité politique des classes ouvrières, P.-J. Proudhon [1](#)
De la psychose paranoïaque, P. Nizan [1](#)
De la Sainte Russie à l'URSS, G. Friedmann [1](#)
Dictionnaire Albert Camus, J. Guérin [1](#)
Dictionnaire culturel en langue française, A. Rey [1](#) [2](#)
Dictionnaire Sartre, F. Noudelmann et G. Philippe [1](#) [2](#)
Discours de la méthode, R. Descartes [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#)
Discours de la servitude volontaire, E. de La Boétie [1](#) [2](#)
Discours de Suède, A. Camus [1](#) [2](#)
Djamila Boupacha, S. de Beauvoir et G. Halimi [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)
Du principe fédératif, P.-J. Proudhon [1](#)
Durée et Simultanéité, H. Bergson [1](#) [2](#) [3](#)
Ecce Homo, F. Nietzsche [1](#)
Ecrits I et II, G. Politzer [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#)
Ecrits I et II, J. Lacan [1](#)
Eléments, G. Politzer [1](#)
Entretiens avec Sartre, J. Gerassi [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)
Entretiens sur le bon usage de la liberté, J. Grenier [1](#)
Eros et Civilisation, H. Marcuse [1](#)
Essai d'ontologie phénoménologique, J.-P. Sartre [1](#) [2](#) [3](#)
Essai sur l'esprit d'orthodoxie, J. Grenier [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)
Essai sur les données immédiates de la conscience, H. Bergson [1](#)
Ethique, Spinoza [1](#) [2](#)
Etre et Temps, M. Heidegger [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)
Faut-il brûler Sade ?, S. de Beauvoir [1](#) [2](#)
Fédéralisme, socialisme et antithéologisme, M. Bakounine [1](#) [2](#)
Fin du bolchevisme (1917-1941), G. Valois [1](#)
Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit, J. Hyppolite [1](#)
Heidegger et le Nazisme, V. Farias [1](#)
Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie, E. Faye [1](#)
Histoire de la Résistance, H. Noguères [1](#)
Huis Clos, J.-P. Sartre [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)

Inspirations méditerranéennes, J. Grenier [1](#)
Introduction à la lecture de Hegel, A. Kojève [1 2 3](#)
Introduction, G. Politzer [1](#)
Jean Grenier, un écrivain et un maître. Contribution à l'histoire intellectuelle du vingtième siècle, T. Garfitt [1](#)
Journal d'Occupation, J. Grenier [1](#)
Journal de guerre (sept. 1939-janvier 1941), S. de Beauvoir [1 2 3 4 5 6](#)
L'Affaire Guy Môquet. Enquête sur une mystification officielle, J.-M. Berlière et F. Liaigre [1](#)
L'Age d'homme, M. Leiris [1](#)
L'Analyse avec fin et l'Analyse sans fin, S. Freud [1 2 3](#)
L'Avenir d'une illusion, S. Freud [1](#)
L'Ecume des jours, B. Vian [1](#)
L'Energie spirituelle, H. Bergson [1 2](#)
L'Envers et l'Endroit, A. Camus [1 2 3 4 5](#)
L'Étranger, A. Camus [1 2 3 4 5](#)
L'Être et le Néant, J.P. Sartre [1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14](#)
L'Evolution créatrice, H. Bergson [1](#)
L'Exil et le Royaume, A. Camus [1](#)
L'Existentialisme est un humanisme, J.-P. Sartre [1 2 3 4 5 6 7 8](#)
L'Existentialisme et la Sagesse des nations, S. de Beauvoir [1 2 3 4 5](#)
L'Homme révolté, A. Camus [1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31](#)
L'Homme unidimensionnel, H. Marcuse [1 2](#)
L'Idiot de la famille, J.P. Sartre [1 2](#)
L'Imagination, J.-P. Sartre [1 2](#)
L'Invitée, S. de Beauvoir [1 2](#)
L'Obscurantisme au XX^e siècle, G. Politzer [1 2](#)
L'Ordre libertaire. La vie philosophique d'Albert Camus, M. Onfray [1](#)
L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat, F. Engels [1](#)
L'Origine des espèces, C. Darwin [1](#)
L'Unique et sa propriété, M. Stirner [1 2](#)
La Cérémonie des adieux, S. de Beauvoir [1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16](#)
La Chute, A. Camus [1 2 3](#)
La Commune, A. Ollivier [1](#)
La Condition humaine, A. Malraux [1](#)
La Conspiration, P. Nizan [1 2 3 4](#)
La Douleur, A. de Richaud [1](#)
La Femme et le Communisme, J. Prenant [1](#)
La Femme rompue, S. de Beauvoir [1](#)
La Fin d'une parade philosophique : le bergsonisme, G. Politzer [1 2 3 4 5 6 7](#)
La Force de l'âge, S. de Beauvoir [1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18](#)
La Force des choses, S. de Beauvoir [1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11](#)
La Gauche divine, J. Baudrillard [1](#)
La Littérature internationale, P. Nizan [1 2](#)
La Longue Marche. Essai sur la Chine, S. de Beauvoir [1 2 3 4](#)
La Nausée, J.-P. Sartre [1 2 3 4 5 6](#)
La Négociation secrète, J.-P. Besse et C. Penetier [1](#)
La Pensée et le Mouvant, H. Bergson [1](#)
La Pensée politique d'Albert Camus, M. Progresso [1](#)
La Peste, A. Camus [1 2 3 4 5 6](#)
La Philosophie de Nietzsche, H. Lichtenberger [1](#)
La Philosophie du progrès, P.-J. Proudhon [1](#)
La Philosophie française, H. Bergson [1](#)
La Psychanalyse et les névroses, R. Laforgue et R. Allendy [1](#)
La Putain respectueuse, J.-P. Sartre [1](#)
La République, Platon [1 2 3](#)
La Sensibilité individualiste, G. Palante [1](#)
La Signification de la guerre, H. Bergson [1](#)
La Société du spectacle, G. Debord [1](#)
La Vie quotidienne des écrivains et des artistes sous l'Occupation, G. et J.R. Ragache [1 2](#)
La Vieillesse, S. de Beauvoir [1](#)
La Volonté de puissance, F. Nietzsche [1 2 3](#)
Le Capital, K. Marx [1 2 3 4](#)
Le Cas Wagner, F. Nietzsche [1](#)
Le Cheval de Troie, P. Nizan [1 2 3](#)
Le Deuxième Sexe de Simone de Beauvoir, I. Galster [1 2](#)
Le Deuxième Sexe de Simone de Beauvoir. Un héritage admiré et contesté, C. Rodgers [1](#)
Le Deuxième Sexe, S. de Beauvoir [1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29](#)
Le Don de la liberté. Les relations d'Albert Camus avec les libertaires, Collectif [1](#)
Le Futurisme avant, pendant, après la guerre, F.T. Marinetti [1](#)
Le Gai Savoir, F. Nietzsche [1](#)
Le Lièvre de Patagonie, C. Lanzmann [1](#)
Le Malentendu du deuxième sexe, S. Lilar [1](#)
Le Malentendu, A. Camus [1](#)
Le Minotaure ou la Halte d'Oran, A. Camus [1](#)
Le Monde comme volonté et comme représentation, A. Schopenhauer [1](#)
Le Mythe de Sisyphe, A. Camus [1 2 3 4 5 6 7](#)
Le Mythe du XX^e siècle, A. Rosenberg [1 2](#)
Le Nouvel Esprit scientifique, G. Bachelard [1](#)
Le Premier Homme, A. Camus [1 2 3 4 5 6 7](#)
Le Prince, N. Machiavel [1](#)
Le Sang noir, L. Guilloux [1](#)
Le Sursis, J.-P. Sartre [1](#)
Le Temps du mépris, A. Malraux [1](#)
Le Tombeau de Timour, P. Nizan [1](#)
Le Voyageur et son ombre, F. Nietzsche [1](#)
Le Zéro et l'Infini, A. Koestler [1](#)
Les Cahiers de jeunesse (1926-1930), S. de Beauvoir [1 2 3 4 5 6 7](#)
Les Cent Vingt Journées de Sodome, D.A.F. de Sade [1](#)
Les Chants de Maldoror, Lautréamont [1](#)
Les Chemins de la liberté, J.-P. Sartre [1](#)
Les Chiens de garde, P. Nizan [1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15](#)
Les Communistes, L. Aragon [1](#)
Les Croix de bois, R. Dorgelès [1 2](#)
Les Derniers Jours de la vie d'Albert Camus, J. Lenzini [1](#)
Les Deux Sources de la morale et de la religion, H. Bergson [1](#)
Les Ecrits de Sartre, M. Contat et M. Rybalka [1 2 3 4](#)
Les Enfants modèles, P. Thorez [1](#)
Les Fleurs du mal, C. Baudelaire [1](#)
Les Grèves, J. Grenier [1](#)
Les Idées de Nietzsche sur la musique, P. Lasserre [1](#)
Les Iles, J. Grenier [1 2 3](#)
Les Justes, A. Camus [1 2](#)
Les Mains sales, J.-P. Sartre [1 2](#)
Les Mandarins, S. de Beauvoir [1 2](#)
Les Matérialistes de l'Antiquité, P. Nizan [1 2 3 4 5 6 7](#)
Les Mots, J.-P. Sartre [1 2 3 4](#)
Les Mouches, J.-P. Sartre [1 2 3 4](#)
Les Nourritures terrestres, A. Gide [1 2](#)
Les Plaisirs caucasiens, P. Nizan [1](#)
Les Trois Morts de Georges Politzer. Les trois morts d'un philosophe 1903-1942, M. Politzer [1](#)

Lettre à Ménécée, Epicure [1](#)
 Lettres à Nelson Algren. *Un amour transatlantique (1947-1964)*, S. de Beauvoir [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)
 Lettres à Sartre I et II, S. de Beauvoir [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#)
 Lettres à un ami allemand, A. Camus [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)
 Lettres au Castor et à quelques autres, S. de Beauvoir [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)
 Lettres sur la révolte, A. Camus [1](#)
 Livres mémoires, H. Nizan [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#)
 Liquidier les traîtres. *La face cachée du PCF 1941-1943*, J.-M. Berlière et F. Liaigre [1](#) [2](#)
 Malaise dans la civilisation, S. Freud [1](#)
 Manifeste du futurisme, F. T. Marinetti [1](#) [2](#)
 Manifestes du surréalisme, A. Breton [1](#) [2](#)
 Matérialisme et Empirio-criticisme, Lénine [1](#) [2](#)
 Matière et Mémoire, H. Bergson [1](#)
 Maurice et Jeannette, A. Wiewiorka [1](#)
 Méditations métaphysiques, Descartes [1](#)
 Mein Kampf, A. Hitler [1](#)
 Mélanges, H. Bergson [1](#)
 Mémoires d'une jeune fille dérangée, B. Lamblin [1](#) [2](#) [3](#)
 Mémoires d'une jeune fille rangée, S. de Beauvoir [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#)
 Mémoires, R. Aron [1](#)
 Mes missions, H. Bergson [1](#)
 Métaphysique des mœurs, E. Kant [1](#)
 Minima moralia, T.W. Adorno [1](#)
 Misère dans la Kabylie, A. Camus [1](#) [2](#) [3](#)
 Morceaux choisis, K. Marx [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)
 Nietzsche. Sa vie et sa pensée, C. Andler [1](#)
 Nizan. *Destin d'un révolté (1905-1940)*, P. Ory [1](#)
 Noces, A. Camus [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#)
 Obstacle et Valeur, R. Le Senne [1](#)
 Par-delà le bien et le mal, F. Nietzsche [1](#)
 Paul Nizan, communiste impossible, A. Cohen-Solal [1](#)
 Paul Nizan, intellectuel communiste. *Ecrits et correspondance (1926-1940)*, J.-J. Brochier [1](#)
 Paul Nizan. *L'intellectuel et le politique entre les deux guerres*, Y. Ishaghpour [1](#)
 Paul Nizan. *Un révolutionnaire conformiste ?*, J. Steel [1](#)
 Pensées, Pascal [1](#)
 Phénoménologie de l'esprit, G.W.F. Hegel [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)
 Pleins pouvoirs, J. Giraudoux [1](#) [2](#)
 Pour Sartre, J.-J. Brochier [1](#)
 Pour une morale de l'ambiguïté, S. de Beauvoir [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#)
 Pour une nouvelle culture, P. Nizan [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)
 Prête-moi ta plume, R. Scipion [1](#)
 Principes de la philosophie du droit, G.W.F. Hegel [1](#)
 Principes élémentaires de la philosophie, G. Politzer [1](#) [2](#) [3](#)
 Projet d'un mandat spécial et impératif, J. Varlet [1](#)
 Prométhée vainqueur ou explication de la guerre, G. Valois [1](#)
 Propos, Alain [1](#)
 Psychopathologie de la vie quotidienne, S. Freud [1](#)
 Psychopathologie générale, K. Jaspers [1](#)
 Pyrrhus et Cinéas, S. de Beauvoir [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#)
 Qu'est-ce que les Lumières ?, E. Kant [1](#)
 Quand prime le spirituel, S. de Beauvoir [1](#)
 Questions de méthode, J.-P. Sartre [1](#)
 Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine, F.W.J. von Schelling [1](#)
 Réflexions critiques, C. Blondel [1](#)
 Réflexions sur la guillotine, A. Camus [1](#) [2](#) [3](#)
 Réflexions sur quelques écrivains, J. Grenier [1](#)
 Retouches à mon « Retour de l'URSS » ou le Refus des bâillons, A. Gide [1](#) [2](#)
 Retour de l'URSS, A. Gide [1](#) [2](#) [3](#)
 Révolte dans les Asturies, A. Camus [1](#) [2](#) [3](#)
 Révolution et Contre-Révolution au XX^e siècle, G. Politzer [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)
 Russie d'aujourd'hui, P. Nizan [1](#)
 Sagesse de Lourmarin, J. Grenier [1](#)
 Signes, M. Merleau-Ponty [1](#)
 Simone de Beauvoir aujourd'hui, A. Schwarzer [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)
 Simone de Beauvoir, D. Bair [1](#)
 Sindobod Toçikiston, P. Nizan [1](#)
 Situations, J.-P. Sartre [1](#) [2](#)
 Somme théologique, Thomas d'Aquin [1](#)
 Sous l'Occupation, J. Grenier [1](#)
 Souvenirs de voyage, A. Gide [1](#)
 Souvenirs sur Georges Palante, L. Guilloux [1](#)
 Sur l'humanisme, P. Nizan [1](#) [2](#)
 Testament, J. Meslier [1](#)
 Tête-à-tête. *Beauvoir et Sartre : un pacte d'amour*, H. Rowley [1](#)
 Tout compte fait, S. de Beauvoir [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#)
 Tout est bien, R. Stéphane [1](#)
 Traité du savoir-vivre à l'usage des jeunes générations, R. Vaneigem [1](#)
 Un pas vers la vraie figure de Kant, G. Politzer [1](#)
 Une difficulté de la psychanalyse, S. Freud [1](#)
 Une mort très douce, S. de Beauvoir [1](#)
 Une si douce Occupation (1940-1944). *Simone de Beauvoir et Jean-Paul Sartre*, G. Joseph [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#)
 Une voix presque mienne, P. Thorez [1](#)
 Vie de Monsieur Descartes, A. Baillet [1](#)
 Voyage au Congo, A. Gide [1](#)

DU MEME AUTEUR

LE VENTRE DES PHILOSOPHES, *Critique de la raison diététique*, Grasset, 1989. LGF, 2009.

CYNISMES, *Portrait du philosophe en chien*, Grasset, 1990. LGF, 2007.

L'ART DE JOUIR, *Pour un matérialisme hédoniste*, Grasset, 1991. LGF, 2007.

L'ŒIL NOMADE, *La peinture de Jacques Pasquier*, Folle Avoine, 1993.

LA SCULPTURE DE SOI, *La morale esthétique*, Grasset, 1993 (Prix Médicis de l'essai). LGF, 2003.

LA RAISON GOURMANDE, *Philosophie du goût*, Grasset, 1995. LGF, 2008.

MÉTAPHYSIQUE DES RUINES, *La peinture de Monsu Desiderio*, Mollat, 1995. LGF, 2010.

LES FORMES DU TEMPS, *Théorie du sauternes*, Mollat, 1996. LGF, 2009.

POLITIQUE DU REBELLE, *Traité de résistance et d'insoumission*, Grasset, 1997. LGF, 2008.

HOMMAGE À BACHELARD, Ed. du Regard, 1998.

ARS MORIENDI, *Cent petits tableaux sur les avantages et les inconvénients de la mort*, Folle Avoine, 1998.

A CÔTÉ DU DÉSIR D'ÉTERNITÉ, *Fragments d'Egypte*, Mollat, 1998. LGF, 2006.

THÉORIE DU CORPS AMOUREUX, *Pour une érotique solaire*, Grasset, 2000. LGF, 2007.

PRÊTER N'EST PAS VOLER, Mille et une nuits, 2000.

ANTIMANUEL DE PHILOSOPHIE, *Leçons socratiques et alternatives*, Bréal, 2001.

ESTHÉTIQUE DU PÔLE NORD, *Stèles hyperboréennes*, Grasset, 2002. LGF, 2004.

PHYSIOLOGIE DE GEORGES PALANTE, *Pour un nietzschéisme de gauche*, Grasset, 2002. LGF, 2005.

L'INVENTION DU PLAISIR, *Fragments cyrénaïques*, LGF, 2002.

CÉLÉBRATION DU GÉNIE COLÉRIQUE, *Tombeau de Pierre Bourdieu*, Galilée, 2002.

LES ICONES PAÏENNES, *Variations sur Ernest Pignon-Ernest*, Galilée, 2003.

ARCHÉOLOGIE DU PRÉSENT, *Manifeste pour une esthétique cynique*, Grasset-Adam Biro, 2003.

FÉERIES ANATOMIQUES, *Généalogie du corps faustien*, Grasset, 2003. LGF, 2009.

EPIPHANIES DE LA SÉPARATION, *La peinture de Gilles Aillaud*, Galilée, 2004.

LA COMMUNAUTÉ PHILOSOPHIQUE, *Manifeste pour l'Université populaire*, Galilée, 2004.

LA PHILOSOPHIE FÉROCE, *Exercices anarchistes*, Galilée, 2004.

OXYMORIQUES, *Les photographies de Bettina Rheims*, Janninck, 2005.

TRAITÉ D'ATHÉOLOGIE, *Physique de la métaphysique*, Grasset, 2005. LGF, 2009.

SUITE À LA COMMUNAUTÉ PHILOSOPHIQUE, *Une machine à porter la voix*, Galilée, 2006.

TRACES DE FEUX FURIEUX, *La Philosophie féroce II*, Galilée, 2006.

SPLendeur DE LA CATASTROPHE, *La peinture de Vladimir Velickovic*, Galilée, 2007.

THÉORIE DU VOYAGE, *Poétique de la géographie*, LGF, 2007.

LA PENSÉE DE MIDI, *Archéologie d'une gauche libertaire*, Galilée, 2007.

FIXER DES VERTIGES, *Les photographies de Willy Ronis*, Galilée, 2007.

LA SAGESSE TRAGIQUE, *Du bon usage de Nietzsche*, LGF, 2008.

L'INNOCENCE DU DEVENIR, *La vie de Frédéric Nietzsche*, Galilée, 2008.

LA PUISSANCE D'EXISTER, *Manifeste hédoniste*, Grasset, 2006. LGF, 2008.

LE SONGE D'EICHMANN, Galilée, 2008.

LE CHIFFRE DE LA PEINTURE, *L'œuvre de Valerio Adami*, Galilée, 2008.

LE SOUCI DES PLAISIRS, *Construction d'une érotique solaire*, Flammarion, 2008. J'ai lu, 2010.

LES BŮCHERS DE BÉNARÈS. *Cosmos, Eros et Thanatos*, Galilée, 2008.

LA VITESSE DES SIMULACRES. *Les sculptures de Pollès*, Galilée, 2008.

LA RELIGION DU POIGNARD, *Eloge de Charlotte Corday*, Galilée, 2009.

L'APICULTEUR ET LES INDIENS, *La peinture de Gérard Garouste*, Galilée, 2009.

LE CORPS DE MON PÈRE, Hatier, 2009.

LE RECOURS AUX FORÊTS. *La tentation de Démocrite*, Galilée, 2009.

PHILOSOPHER COMME UN CHIEN. *La Philosophie féroce III*, Galilée, 2010.

NIETZSCHE, SE CRÉER LIBERTÉ, dessins de M. Leroy, Le Lombard, 2010.

LE CRÉPUSCULE D'UNE IDOLE. *L'affabulation freudienne*, Grasset, 2010.

APOSTILLE AU CRÉPUSCULE, Grasset, 2010.

Journal hédoniste :

- I. LE DÉSIR D'ÊTRE UN VOLCAN, Grasset, 1996. LGF, 2008.
- II. LES VERTUS DE LA FOUDRE, Grasset, 1998. LGF, 2000.
- III. L'ARCHIPEL DES COMÈTES, Grasset, 2001. LGF, 2002.
- IV. LA LUEUR DES ORAGES DÉSIRÉS, Grasset, 2007.

Contre-Histoire de la philosophie :

- I. LES SAGESSES ANTIQUES, Grasset, 2006. LGF, 2007.
- II. LE CHRISTIANISME HÉDONISTE, Grasset, 2006. LGF, 2008.
- III. LES LIBERTINS BAROQUES, Grasset, 2007. LGF, 2009.
- IV. LES ULTRAS DES LUMIÈRES, Grasset, 2007. LGF, 2009.
- V. L'EUDÉMONISME SOCIAL, Grasset, 2008. LGF, 2010.
- VI. LES RADICALITÉS EXISTENTIELLES, Grasset, 2009. LGF, 2010.
- VII. LA CONSTRUCTION DU SURHOMME, Grasset, 2011.
- VIII. LES FREUDIENS HÉRÉTIQUES, Grasset, 2012.
- IX. LES CONSCIENCES RÉFRACTAIRES, Grasset, 2012.

Contre-Histoire de la philosophie en CD (chez Frémeaux et associés) :

- I. L'ARCHIPEL PRÉ-CHRÉTIEN (1), *De Leucippe à Epicure*, 2004, 12 CD.
- II. L'ARCHIPEL PRÉ-CHRÉTIEN (2), *D'Epicure à Diogène d'Énanda*, 2005, 11 CD.

- III. LA RÉSISTANCE AU CHRISTIANISME (1), *De l'invention de Jésus au christianisme épicurien*, 2005, 12 CD.
- IV. LA RÉSISTANCE AU CHRISTIANISME (2), *D'Erasme à Montaigne*, 2005, 12 CD.
- V. LES LIBERTINS BAROQUES (1), *De Pierre Charron à Cyrano de Bergerac*, 2006, 12 CD.
- VI. LES LIBERTINS BAROQUES (2), *De Gassendi à Spinoza*, 2006, 13 CD.
- VII. LES ULTRAS DES LUMIÈRES (1), *De Meslier à Maupertuis*, 2007, 13 CD.
- VIII. LES ULTRAS DES LUMIÈRES (2), *De Helvétius à Sade*, 2007, 12 CD.
- IX. L'EUDÉMONISME SOCIAL (1), *De Godwin à Stuart Mill*, 2008, 12 CD.
- X. L'EUDÉMONISME SOCIAL (2), *De Stuart Mill à Bakounine*, 2008, 13 CD.
- XI. LE SIÈCLE DU MOI (1), *De Feuerbach à Schopenhauer*, 2009, 13 CD.
- XII. LE SIÈCLE DU MOI (2), *De Schopenhauer à Stirner*, 2009, 12 CD.
- XIII. LA CONSTRUCTION DU SURHOMME, *D'Emerson à Guyau*, 2010, 12 CD.
- XIV. NIETZSCHE, 2010, 13 CD.

Couverture :
Philippe Ramette
Exploration rationnelle des fonds sous-marins : l'arrivée, 2006
Photographie couleur. 150 × 120 cm
Photo : Marc Damage
© Philippe Ramette Courtesy Galerie Xippas. © ADAGP, 2013.

ISBN : 978-2-246-80271-6

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous pays.

© Editions Grasset & Fasquelle, 2013.